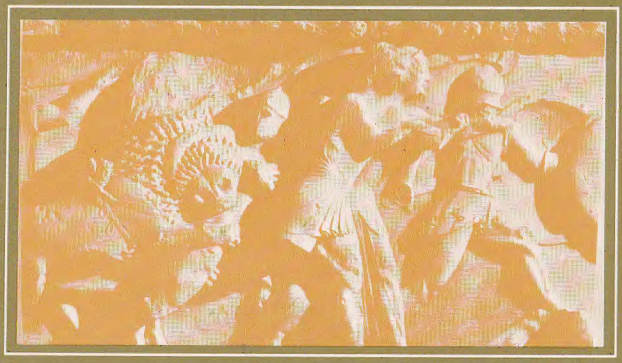
Mircea Florian



Cosmologia elenă

PAIDEIA Colecţia de studii şi eseuri

MIRCEA FLORIAN

Cosmologia elenă

PAIDEIA

Redactor: **Virginia Bănşoiu**

© 1993 Editura PAIDEIA
Str. Teleajen 30
73216 Bucureşti 2
ROMÂNIA
Tel./Fax: (00) 40-1-611 45 93

Coperta: **Nicolae Zenof**
Tehnoredactare computerizată: **Marcel Călinoaia**

Tiparul executat la tipografia "**METROPOL**"

PRINTED IN ROMANIA
ISBN 973-9131-16-6

Notă asupra ediţiei

Ediţia de faţă reproduce textul lucrării "*Cosmologia elenă*" a lui Mircea Florian, apărută în 1929, la Institutul de Arte Grafice «Bucovina», I.E.Torouţiu.

Notele aparţin autorului.

I

Cele două dogme cosmologice. Mobilismul radical şi pesimist.

1. Ritmul capricios sau precipitat al filosofiei mai noi, absenţa la temelia acestei filosofii a unui obiect şi a unor procedee metodologice exact definite, în sfîrşit, şovăiala în rezultatele obţinute, toate aceste împrejurări întăresc necontenit o convingere, de la care sîntem îndrituiţi a aştepta nu numai o limpezire a orizontului ideologic, dar şi un vădit „progres". Această convingere enunţă cu încredere că nu mai e de aşteptat aproape nimic de la simpla discuţie critică sau combinare chimică – oricît de ingenioase ar fi amîndouă – a rezultatelor filosofiei moderne. Ştim dinainte că vom ajunge la un eclectism poate comod, dar nesatisfăcător şi de aceea instabil.

Dimpotrivă, vedem lămurit că examenul critic trebuie de acum să se îndrepte de la concluzii la premisele implicite, de la rezultate şi consecinţe, la raţiuni, la ipotezele de bază, la supoziţiile liminare, la clauzele subînţelese, adesea neclar formulate şi totdeauna necontrolate în ce priveşte gradul lor de siguranţă. Pe scurt, ne domină convingerea că filosofia apuseană nu s-a bucurat de rezultate trainice, numai pentru cuvîntul că ea s-a rezemat şi se reazemă încă pe un număr de supoziţii, de postulate tacite, de prejudecăţi, a căror valabilitate, contrar unei credinţe răspîndite, departe de a fi axiomatică, e cauza că munca filosofiei a fost o pînză a Penelopei. Putem dar vorbi nestingheriţi de existenţa dogmelor în filosofie. Scepticismul însuşi, îmbrăţişind, fără a supune îndoielii – cum ar fi cerut regula jocului sceptic – aceste supoziţii se opune dogmatismului nu în punctul iniţial, care este comun ambelor

atitudini, ci numai în rezultatele divergente şi pe această cale el face serviciul mai degrabă involuntar de a respinge prin absurd premisele tacite, prototezele oculte. E timpul ca filosofia să înveţe ceva din propriile ei suferinţe. Leibniz, urmărind visul frumos al unei perennis philosophia, pusese în aplicaţie, pentru realizarea ei, procedeul conciliant de a menţine tot ce e pozitiv în toate marile doctrine trecute şi, concomitent, a elimina tot ce e negativ. Credinţa noastră, inspirată de spectacolul istoric al filosofiei – **haec historiola animae**, după o expresie a lui Spinoza – este dimpotrivă că tot ce a fost pus la pământ de critică rămîne definitiv mort şi că trebuie să descoperim o axă nouă filosofică, un element pozitiv mai rezistent.

Dar dogmele ce stau la temelia filosofiei moderne, alimentînd astfel controverse fără rezultat, sînt mult mai vechi. Ţinînd seama de continuitatea reală dintre vechea şi noua cugetare, nu va fi pentru nimeni o surpriză, dacă ni se va impune formal constatarea că acele dogme şi „axiome" au patronat prin prezenţa lor ocultă apariţia primelor alcătuiri filosofice europene.

Trebuie să mergem încă şi mai departe: **Cosmologia** elenă, cea dintîi cristalizare a spiritului filosofic, se inspiră nemijlocit din ele, pentru motivul că rădăcinile acelor dogme se pierd într-un vag teren preştiinţific şi mitic. Aşadar, tenacitatea acestor postulate şi greutatea de a le scoate la lumină îşi află lămurirea şi, la a doua, scuza, în vechimea lor ce depăşeşte cadrul redus al istoriei. Nefiind supuse discuţiei, ele au devenit un corp de adevăruri nediscutabile, a căror atacare se înfăţişează unora drept o cutezanţă de iconoclast. Cutezătoare sau nu, încercarea – aceasta, cel puţin – de a lumina subsolul, „subconştientul", filosofiei a devenit inevitabilă; ea ne apare ca singurul mijloc de a învigora filosofia. Am trecut prea mult cu vederea aceste debuturi subterane; a venit timpul de a ne reaminti de ele şi a pretinde acelor dogme hîrtiile de legitimare, căci serviciile lor ne apar mai mult negative. Dacă rezultatele, emanate din ele, s-ar fi impus printr-o certitudine interioară, se înţelege că n-am fi avut nici un

motiv serios de a ne îndoi de veracitatea acelor „principii", a acelor supoziţii „axiomatice". Contradicţiile dintre „opiniile" sistematice ale filosofilor îndeamnă pe cugetătorul neprevenit a păstra o mare rezervă faţă de premisele subînţelese ce susţin şi azi edificiul filosofiei. Ce altceva decît discuţii sterpe şi confuzii descurajante puteau produce acele premise?

Metoda noastră de cercetare istorică şi supraistorică ne-a dictat convingerea că între filosofia modernă şi cea greacă nu există nici o divergenţă în ipotezele virtuale de la temelie. Cugetarea modernă a primit integral acele dogme, fără a le spori numeric; ea moşteneşte fără corectiv şi fără augmentare prejudecăţile vechii cugetări. Deosebirea dintre cele două filosofii, o deosebire, fără îndoială, efectivă, stă doar în unele concluzii şi filosofeme, pe care cugetarea modernă, mai consecventă, mai informată şi mai rafinată, le extrage din prejudecăţile, acceptate tacit altădată. De aceea, fără ca prin aceasta să micşorăm valoarea copioaselor exegeze ale vechii filosofii, avem credinţa că putem încă arunca folositor lumini noi asupra componentelor esenţiale, rămase obscure, ale cugetării elene.

Titlul împrejmuieşte zona cercetării noastre: ne preocupă doctrinele cosmologice, explicţiile lumii „fizice", tălmăcirile naturii. Şi putem spune: **multiplex circa hanc rem fuit opinio**. Dar şi în acest cadru introducem o specificaţie. După Aristoteles, o dată cu împuţinarea interesului pentru viaţa teoretică, pentru ştiinţa ca ştiinţă, fizica încetează de a mai fi preocuparea predominantă, şi astfel efortul spre soluţii originale în domeniul naturii e înlocuit prin palinodii sau formule eclectice.

2. O cercetare sumară a motivelor inspiratoare, a temelor implicite sau explicite, din cele dintîi scheme ale cosmologiei elene ne revelează fără greutate două dogme capitale, a căror însemnătate e fără margini: 1) dogma **nominalistă**, pe care o putem numi, fiindcă e ocultă, crypto-nominalismul, potrivit căruia tot ce e „sensibil", e individual,

„particular", contingent; şi 2) dogma **monistă**[1] sau cryptomonismul, pentru care „lumea sensibilă" este **în fond** un tot individual şi însufleţit, un **organism**, asemenea oricărei fiinţe vii, un Mare Fetiş încă mai mult decît era Planeta pentru Aug. Comte din „Sistemul de politică pozitivă".

E vădit, socotesc, că ambele dogme au deopotrivă la baza lor afirmarea exclusivă a individualităţii în infinitul mic (elementele lumii) cît şi în infinitul mare (lumea ca întreg). Prima dogmă – o putem spune din capul locului – cuprinde un mare adevăr, este prin urmare parţial întemeiată, deoarece perceptibilul cuprinde în sine de bună seamă individual sau unic; eroarea începe o dată cu exclusivismul şi unilateralitatea, formulate astfel: „perceptibilul este alcătuit **numai** din factori individuali". Este aceeaşi eroare, pe care o întîlnim şi în teoria cunoştinţei prin exagerarea propoziţiei, în sine acceptabile: „lumea este reprezentarea mea". Exagerarea unilaterală se adăposteşte în formula paradoxală şi hipertrofiată: „lumea este **numai** reprezentarea mea".

A doua dogmă este total neverificabilă şi nedemonstrabilă, deoarece este dictată de motive mitice şi antropomorfice, motive explicit denunţate de filosofia modernă, care socoteşte **unitatea individuală** a lumii ca o trebuinţă logic-practică a raţiunii, aşadar, ca o „idee" regulativă, în sens kantian. Cu toate acestea ambele dogme stăruiesc pînă azi ca resorturi centrale ale „speculaţiei", chiar şi la cei ce nu primesc unele din consecinţele deduse cu perfectă coerenţă logică din ele.

Pentru buna înţelegere a celor ce vor urma ca precipitat analitic, cîteva lămuriri anticipate privitoare la cele două dogme nu vor fi de prisos. O primă constatare, destul de uimitoare în aparenţă, e că dogma nominalistă, ale cărei efecte sînt nebănuit de complexe, a fost exploatată în istoria cugetării în două direcţii opuse. O direcţie, sensualismul sau empirismul, a formulat-o explicit de timpuriu,

1 "Monismul" e luat aci într-un sens special, însă înrudit cu cel consacrat: esenţa lumii este una numeric sau calitativ. Ar putea fi înlocuit cu termenul: **Unitarism**.

eliminînd concomitent tot ce i-ar putea aduce vreo îngrădire. Cealaltă direcţie, raţionalismul[1] metafizic, a formulat-o şi ea, în cele din urmă, fără rezerve, însă, în opoziţie cu direcţia precedentă, a refuzat să recunoască juridicţia ei exclusivă şi în consecinţă, pentru a preveni concluziile ei fireşti, a apelat la ipoteze auxiliare de salvare. Vom preciza. Dogma nominalistă enunţă: percepţia este strict individuală şi contigentă. Asupra acestui punct toţi sînt de acord. Sensualiştii însă rămîn credincioşi acestei dogme şi drept urmare logică resping orice explicaţie sau doctrină care ar vrea să-i slăbească valoarea. De aceea sensualismul susţine că „nu există" (nu e real) decît individualul, unicul; în vreme ce generalul (noţiunea), pentru el, sau „nu există" deloc sau există doar „psihic", „interior", în nici un caz „în afară". Aceasta este în antichitate teza atomistă[2], sofistă, cinică, stoică (la stoicism în parte numai), epicuristă.

Raţionalismul, obligator metafizic, răspunde: „Desigur, perceptibilul este totdeauna individual, dar de aci nu urmează că generalul (sau universalul conceptualizat) nu există deloc sau că nu există „în afară", ci numai „interior". Căci peste „existenţa" sensibilă – de o calitate inferioară – se înalţă o „existenţă" superioară, suprasensibilă, „metafizică".

Socotesc că nu e nevoie a dovedi mai dezvoltat, căci reiese destul de clar, cum reacţia împotriva nominalismului, reacţie susţinută şi de aspiraţii ascetice, etico-religioase, aşadar, cum trebuinţa de a ocoli formula nominalistă, avînta cugetarea în norii metafizicii. Într-un anumit sens această neutralizare prin metafizică a nominalismului era inevitabilă. Căci generalului (conceptului), neapărat cerut de ştiinţă, trebuia să i se recunoască obiectivitatea sau cel puţin un fundament real; dar cum i se tăgăduia obiectivitatea sensibilă, strict individuală,

1 Prin raţionalism înţelegem doctrina care recunoaşte cunoştinţei noetice, aşadar, cunoştinţei întemeiate cu ajutorul necesarului şi universalului, nu numai o origine independentă de cunoştinţa sensibilă, dar o valoare ontologică autonomă.

2 Erich Frank: Plato und die sogenannten Pythagoreer. 1923, p. 118.

refugiul era inventarea unui obiect suprasensibil. Se înţelege de la sine că tot ce s-a construit pe această bază se prăbuşeşte, din momentul ce punem la îndoială caracterul axiomatic al dogmei că perceptibil sau empiric este **numai** şi **numai** individualul, unicul.

Nu examinarea sistematică a acestei dogme interesează acum, ci doar rolul şi ipostazele ei în debuturile cosmologiei elene. Problema „universalilor", care în ciuda unei dispute milenare n-a fost încă rezolvată, trebuie să fie reluată în alt spirit, ca avînd o supremă actualitate.

În ce priveşte a doua dogmă, monismul, lămurirea ei ar necesita un lung excurs asupra credinţei că omul, modelul unităţii organice a lumii, este un individ, o unitate psihofizică, un corp însufleţit, un „organism" omogen. Ar trebui să examinăm critic cel mai pasionant capitol al antropologiei filosofice: cum a ajuns omul să-şi atribuie calitatea de individualitate pshihofizică. Pentru noi, acum, esenţialul e că unitatea omenească este proiectată **spontan** în lume, şi astfel natura e prezentată ca un **Tot** (pan), ca **Unul** (Hen), ca un imens corp însufleţit. „Tălmăcirea antropomorfică a naturii e greşeala cea mai mare a naturalismului elen" [1].

Viziunea organologică a naturii are şi un alt motiv, cum se spune, mai „profund". Unitatea lumii este o vedere mistică, deci un precipitat cosmologic al identificării omului cu natura. Identificarea e condiţionată de însufleţirea, de divinizarea naturii. Chiar de la Thales unitatea lumii se prezintă ca o transpunere naturalistă a unităţii mistice[2]: Viziunea cosmică a elenilor este un panteism optimist, spre deosebire de panteismul indian, pesismist. Natura e animată de un nestăvilit instinct de procreaţie, de generaţie, asemenea unui organism cu puteri neistovite.

Raporturile mai mult ascunse dintre filosofia greacă şi misticism (cultul orgiac al lui Dionysos şi mai ales orfismul

1 Cl. Baeumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890, p. 16.

2 W. Schultz: Die altjonische Mystik, I, 1917, p. 285.

ascetic) au fost cunoscute de multă vreme. Dar dacă influenţa exercitată de misticism n-a fost nesocotită altădată, nu i s-a acordat totuşi o însemnătate deosebită, şi interpret al acestui punct de vedere moderat, aproape clasic, a fost Ed. Zeller în opera sa monumentală şi încă de temei („Filosofia Grecilor"). În vremea noastră chestiunea a fost redeschisă şi discuţia e încă aprinsă. Din 1906 O. Gruppe vorbea astfel despre acea influenţă: „Ea se întinde din sec. VI a. Chr. pînă asupra întregii filosofii greceşti şi nu dispare cu totul decît pentru scurte perioade" [1]. În acelaşi an K. Joël enunţa încă mai agresiv originele mistice, „adîncimele iraţionale", ale filosofiei naturale nu numai greceşti, dar şi moderne[2].

În definitiv discuţia a devenit oţioasă[3], căci nimeni nu se mai gîndeşte a tăgădui acţiunea misticismului, a inspiraţiei „anti-intelectualiste" asupra unora din ideile şi chiar doctrinele sistematice elene. Însă teza originii integral mistice a ştiinţei naturale elene rămîne un paradox, de o artificialitate ce se simte nemijlocit din lectura numitei opere a lui Joël, care în largă măsură a pus în mişcare acea reacţie contra clasicităţii senine a lui Zeller. Nu originea naturalismului elen, ci perioada lui finală, mai ales neoplatonică, marchează cu ajutorul narcozei orientale cel mai puternic aflux al misticismului. Că opinia noastră se mişcă pe linia istoriei, o dovadă indirectă ne serveşte studiul elenistului catolic, A. Diès[4], în care acesta cercetează o idee de căpetenie a misticismului: divinitatea ca origine şi scop al existenţelor individuale, aşadar prezenţa unui „ciclu mistic", idee care poate îmbrăca – exemplu în timpurile noi e Spinoza – o formă raţională. O asemenea idee

1 O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, II, 1029.

2 K. Joël:Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1926 (ed. 1-a 1906) Jena (E. Diederichs). Sub o formă extremă aceeaşi teză e susţinută de H. Leisegang: Vom Wesen der griechischen Philosophie (Hirts Literaturbericht, April, 1925).

3 Înrîurirea orfismului asupra presocraticilor a fost exagerată. Nu este exclus ca orfismul să fi primit chiar mai mult decît a dat. v. A. Diès: Autour de Platon, I, 1927, p. 67.

4 Aug. Diès. Le cycle mystique, 1909.

e străină religiei clasice, homerice, căci ea are ca resort o aspiraţie transcendentă, o dispoziţie pesimistă predominantă, deci o ostilitate inflexibilă faţă de natură. „Observăm înainte de toate că religia clasică nu năzuieşte a face din Divinitate principiul existenţelor individuale" (A. Diès, op. cit. p. 4). Divorţul acesta dintre om şi lume nu e elen, ci elenist, e dar un produs spiritual al fuziunii dintre orient şi grecismul pur (romanismul tolerant nu s-a interesat niciodată de dogmă, ci numai de cult).

Diès subliniază cu dreptate că primordială e numai convingerea că Divinitatea e scopul vieţii omului şi al proceselor din lume; de abia mai tîrziu prima idee e completată cu aceea de Dumnezeu, origine a tot ce fiinţează[1]. În filosofia antesocratică, de care se ocupă, Diès nu descoperă acest „ciclu mistic" – şi bunăvoinţă are destulă – decît în germene la Anaximandros: totul ia naştere din Apeiron şi în el se rezolvă totul, după fatala distrugere, expiind astfel nedreptăţile săvîrşite în ordinea timpului, căci naşterea (individualizarea) e un păcat (p. 63); însă mai dezvoltat ciclul se întîlneşte la filosoful, dublat cu un taumaturg, cu un profet cathartic, Empedokles: „Avem în adevăr aci, sub forma cea mai perfectă pe care o va lua la antesocratici, ideea unei divinităţi – origine şi scop ale existenţelor individuale" (id. p. 91). Un ciclu al existenţelor e susţinut de Herakleitos, însă autorul citat nu admite la Efesian un ciclu mistic–muşcătoarele ironii contra coribanţilor şi vizionarilor ale lui Herakleitos sînt cunoscute; şi tot aşa nici la celălalt mare metafizician presocratic, Parmenides. Fapt destul de straniu e însă că în Phythagorism, a cărui alianţă cu misticismul orfic e indiscutabilă, ciclul mistic al existenţelor aproape nu există. „Ceea ce pare a preocupa pe Pythagoricieni e mai degrabă seria existenţelor şi necesitatea purificărilor, pe care ei rîvnesc poate să le spiritualizeze. Ideea originii şi a scopului pare a-i opri mai puţin; noţiunea de unitate izvor şi termen al existenţelor nu pare a fi formulată la ei; şi cînd ei visează

1 Că Divinitatea poate fi scopul, fără a fi originea, lumii e convingerea teologică de temei a unui spirit lucid, cum e Aristoteles.

un fel de unitate religioasă, o caută mai puţin în unitatea unui guvernămînt centralizat cît în sforţarea paralelă a cetăţilor federate" (op. cit. 61).

Dar autorul nu subliniază, cum se cuvine, o altă idee mistică, nu numai de o valoare covîrşitoare, dar de o rezonanţă logică mai mare – ea este, spuneam, o dogmă a totalului cosmologiei elene: Universul e Unul, e un Tot însufleţit. Acest element e cu atît mai eficace cu cît îşi are cuibul şi în mitologia clasică. Monismul – în sensul luat aci – este de inspiraţie mistică, este un procedeu al identificării. Totul e Unul; din el purcede pluralitatea; în el se rezolvă orice particularitate în etapa din urmă a ritmului cosmic şi, totdeodată, antropologic. Dar grecii nu cunosc o „origine" a lumii în sens creaţionist creştin – fapt de cea mai mare importanţă ce va fi discutat mai jos – şi în acest fel s-ar explica absenţa doctrinei emanatiste (şi emanaţia e mai puţin decît creaţia) la începuturile pur elene ale filosofiei. Ei nu admit o astfel de origine creativă, fiindcă ignorează un Dumnezeu transcendent lumii. Şi nu admit transcendenţa Divinităţii, pentru cuvîntul că în ochii lor lumea însăşi e divină. Panteismul elen ţine la distanţă emanatismul şi face imposibil creaţionalismul. De altminteri grecii n-au avut, notează E. Rohde, ideea absolutului divin, a Divinităţii plenitudine de existenţă. Divinitatea nu creează lumea, ci doar o ordonează (Platon) sau, cel mult, îi dă putinţa de a se ordona prin mişcarea ce-i imprimă (Aristoteles) sau, în fine, mai puţin grecesc, o produce prin mijlocitori (emanatismul lui Plotin). Chiar zeii eleni au fost produşi o dată cu lumea şi înăuntrul ei[1].

Paranteza aceasta asupra rezidiilor mistice din filosofia greacă are nevoie de o punere la punct. Un concept filosofic poate fi o piesă angrenată într-o structură ideologică de ordin mistic. Însă virtualităţile sale explicative nu sînt istovite de această configuraţie primă, ci se prea poate ca, dezlipind conceptul de vechiul context, ele să reveleze faţete noi, care vor îngădui o exploatare a lui în direcţia

1 E. **Rohde**: Kleine Schriften, Bd. II, 1902, p. 321.

numită raţională (ceea ce nu e tot una cu raţionalistă). Şi în această conjunctură nu e exclus ca un concept, originar mistic, să dea rezultate pur ştiinţifice, şi tocmai acesta e cazul ideii: natura e un organism **limitat**. Cosmosul elen este organologic, finitist, finalist şi estetic: lumea e o fiinţă limitată, armonioasă în care părţile servesc ca mijloace pentru întreg, socotit drept scop ultim; este o operă de artă, este un simbol sensibil al unui plan ideal, în care ideea, forma şi măsura matematică fuzionează.

Şi acum un lucru nu trebuie uitat. Unitatea organică, individuală, a lumii nu e pur formală, deci, o unitate fundată pe acţiunea mutuală a părţilor, ci o unitate materială, oarecum substanţială. Dogma monistă, spre deosebire de acea nominalistă mai elastică, duce fără înconjur de la început la constructii metafizice. Pentru Herakleitos în stilul său lapidar: „este înţelept a recunoaşte că totul e unul" (ἕν πάντα εἶναι)[1]. Metafizica este doctrina Unului mascat de pluralitatea schimbătoare a individualului perceptibil; ea îşi dă mîna frăţeşte cu teologia prin jocul spontan al unui cerc vicios. Anume, după ce se atribuie unitate absolută Divinităţii, se deduce din unitatea divină şi unitatea naturii. Aşa de pildă pentru Aristoteles lumea este una, fiindcă „primul motor", de la care lumea perceptibilă primeşte direct sau indirect, însă constant, mişcarea, este Unul[2].

3. Primele forme ale cosmologiei elene se înfăţişează analizei ca un amalgam de: a) rezidii mitice şi motive mistic-panteiste, b) dogme, c) fapte empirice, toate acceptate fără rezervă critică. Putem chiar preciza: dogmele în discuţie sînt doar o interpretare a faptelor sub directa inspiraţie a miturilor şi a elanului mistic şi naturist. Dublul caracter al dogmelor (fapt şi mit) îndestula totodată imaginaţia şi inteligenţa, împrumutîndu-le o notă de infinită aproximaţie şi asigurîndu-le o perpetuare fără grijă. Pe

1 **H. Diels**: Fragmente der Vorsokratiker, Vol. I, ed. 2-a, fragm. 50.
2 **Aristoteles**: Metaphysica, Cartea XII, Cap. 8, 1070 a.

scurt, dogma este o adaptare silnică a faptelor empirice la exigenţele fictive ale miturilor preştiinţifice şi ale misticii.

Nu numai pe grec, dar pe oricare alt popor primitiv, spectacolul schimbării, al naşterii şi morţii, al corupţiei şi disoluţiei, al apariţiei şi dispariţiei, pe scurt, spectacolul proteic al metamorfozelor şi generaţiei îi preocupă, fixîndu-le atenţia mai mult decît spectacolul persistenţei şi repausului. **Omnia mutantur** este un strigăt ce irupe din adîncuri ancestrale. La primitiv atributele (adjectivele) şi acţiunile (verbele), aşadar, schimbarea şi multiplul, constituiesc partea cea mai mare din tezaurul său intelectual; pe cîtă vreme substanţele (corpurile) sau în genere tot ce persistă au un contur mult mai vag. „Am arătat... că în gîndirea primitivului substanţialitatea lucrurilor cade pe al doilea plan faţă de însuşiri şi efecte" [1]. În viziunea originară a elenului lumea se rotunjeşte plastic sub forma unui Tot în perpetuă transformare şi drept urmare decisivă problema metamorfozei, a devenirii, se instalează în inima „fizicii" elene[2]. Această fizică a considerat la început natura ca o fiinţă unitară ce se naşte, creşte şi va dispărea pentru a renaşte, supunîndu-se unui ciclu inexorabil. Viziunea fizică a elenului este un mobilism, un dinamism: totul e în mişcare, într-o mişcare sui generis. Ipoteza unităţii organice este tacit implicată în cosmologia elenă de la primii ei paşi[3]. Dovada acestei afirmaţii e la îndemîna oricui doreşte s-o obţină. Natura e „Unul şi Totul". Lumea este închisă în sine: din ea nu iese şi în ea nu pătrunde nimic; de aceea ea este „o fiinţă vie perfectă, formată din părţi perfecte, este unică, nerămînînd nimic în afară de ea din care

1 **Fritz Graebner**: Das Weltbild der Primitiven, 1924, pp. 73 şi urm. Totuşi relevăm că primitivul nesocotind substanţialul, drept compensaţie, substanţializează sau personifică însuşirile şi chiar relaţiile. Astfel nesocotirea substanţialului se răzbună. Vezi E. **Cassirer**: Philosophie der symbolischen Formen, 1925, Vol. II, 73 şi urm.

2 **A. Rivaud**: Le problème du Devenir dans la Philosophe grecque, 1906, passim.

3 **W. Windelband**: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, ed. 9/10, p. 27.

ar putea lua naştere o altă fiinţă de acelaşi gen; în fine, ea e lipsită de bătrîneţe şi de boli" (Platon: Timaios, 33 d.). „Deci Divinitatea, hotărîndu-se de a plăsmui lumea, pe cît posibil după asemănarea celei mai frumoase dintre fiinţele inteligibile şi a unei Fiinţe în toate desăvîrşite, a făcut o fiinţă vie unică, vizibilă, avînd înăuntrul ei toate fiinţele vii care sînt de la natură de acelaşi fel cu ea. Dar, avem oare dreptate de a afirma de la început că există un cer unic, sau mai degrabă ar fi mai exact a spune că există o pluralitate de ceruri, sau chiar un număr infinit? Nu; există unul singur, fiindcă a fost construit imitînd modelul" (Platon: Timaios, 31 a). „Astfel, potrivit judecăţii aproximative, trebuie să spunem că această lume, care e în adevăr o fiinţă vie, prevăzută cu un suflet şi cu o inteligenţă, a luat naştere aşa, prin acţiunea providenţială a lui Dumnezeu" (Platon: Ibid. 30). „Nimic nu poate fi adăugat totalităţii lucrurilor, căci nimic nu poate să aibă mai mult decît totul, şi totul e pururea egal cu sine", aşa interpretează Burnet fragmentul 5 din Anaxagoras [1]. Mai departe, după Platon, Parmenides şi Melissos susţin că „totul e unul şi stă în repaus in el însuşi neavînd spaţiu în care să se mişte" (Theaitetos, 180 e).

O formulare rezumativă a acestui substrat al cosmologiei ioniene descoperim la popularizatorul Diogenes din Apollonia, discipol eclectic al lui Anaximenes: „După părerea mea toate lucrurile sînt , pentru a spune totul dinainte, diferenţierile aceluiaşi lucru originar; sînt unul şi acelaşi. Şi aceasta e evident, căci dacă lucrurile ce alcătuiesc acum întinsul lumii: pămînt, apă, aer, foc şi tot ce ne apare în această lume, dacă vreunul din aceste lucruri ar fi diferit de oricare altul, diferit, adică avînd o esenţă cu totul particulară, şi dacă n-ar fi acelaşi lucru care se schimbă şi se preface, atunci lucrurile nu s-ar putea amesteca în nici un fel, şi ele n-ar putea face unele altora nici bine nici rău. O plantă n-ar putea creşte din pămînt, nici vreun animal nici oricare alt lucru n-ar putea lua naştere, dacă lucrurile n-ar fi astfel întocmite încît să fie unul şi acelaşi. De fapt

1 J. Burnet: L'Aurore de la Philosophie grecque, 1919, p. 300.

toate lucrurile ies din acelaşi prin schimbare; ele iau cînd o formă cînd alta şi se întorc apoi în acelaşi lucru originar" [1]. La fel în alt fragment, citat de Diogenes Laertios: „Nimic nu se naşte din ceea ce nu este, nici nu dispare în ceea ce nu este" [2].

Fragmentul prim al lui Diogenes din Apollonia este şi o pătrunzătoare încercare de a explica oarecum empiric Unitatea lumii, explicaţie ce se întîlneşte făţiş mult mai tîrziu la medicul peripatetic, Galenos [3]: lucrurile sînt unul şi acelaşi, fiindcă nu stau izolate ci în mutuală dependenţă şi fiindcă se transformă unele în altele. Cum s-ar putea transforma unele în altele, dacă ele ar fi cu totul deosebite? De bună seamă, această consideraţie de ordin empiric venea la timp să întărească prejudecata că natura e un organism sau un întreg individual, însă nimic nu ne poate determina să credem că ea singură a inspirat teoria Unului. Diogenes şi Galenos ne oferă o explicaţie **post festum**, o explicaţie valabilă prin sine, chiar dacă părăsim Unitatea organică a naturii, acel Sphairos perfect, atît de scump lui Parmenides şi Empedokles.

Dogma individualităţii naturii este prea sumar acceptată ca evidentă de primii cosmologi, pentru ca să fie o simplă constatare inductivă. În realitate inducţia naivă era o interpretare a faptelor în lumina miturilor, pe scurt, era o dogmă, o supoziţie primară, o clauză tacită. Dovada lui Diogenes nu e destul de convingătoare **empiric** nici astăzi, cu toate că principiul cauzalităţii reciproce este un adevăr mult mai răspîndit decît la greci. Se cunoaşte bunăoară ce eforturi dialectice a trebuit să desfăşoare H. Lotze, tocmai pentru a întemeia unitatea lumii pe faptul interdependenţei tuturor fenomenelor. Noi nu vedem o slăbiciune filosofică iremediabilă în temeritatea cu care pionierii cosmologiei elene afirmă existenţa unui substrat mistic, care explică unitatea organică a naturii. Pentru

1 **H. Diels**: Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, ed. 2-a, pp. 423/4. frag. 2. Comp. J. Burnet: Op. Cit. pp. 408/9.
2 Comp. J. Burnet, Op. Cit. p. 411
3 **L. Mabilleau**: Histoire de la philosophie atomistique, 1895, p. 63.

ştiinţa de mai tîrziu este de o importanţă mai mare relevarea, chiar temerară, a notelor simple şi universale decît descrierea exactă a detaliilor aceste lumi [1]. Căci faptele nu trăiesc logic decît prin liniile peste tot răzbătătoare ce le unesc şi le dau un înţeles.

Un alt model de dovedire empirică a unităţii şi unicităţii lumii, un model clasic, tributar viziunii platonice, rezumate în citatele precedente, ne oferă Aristoteles. Lumea este una, fiindcă în această lume se găsesc „locurile naturale" ale elementelor (foc, apă, aer, pămînt, eter). De aceea existenţa simultană a două sau a mai multor lumi este absurdă. Dacă ar exista o altă lume, aceasta ar trebui să aibă elemente specifice identice cu cele din lumea noastră, şi atunci de pildă pămîntul, prin caracterul său specific, va tinde spre centru. Dacă, dimpotrivă, a doua lume ar avea elemente total deosebite, ea ar fi fără analogie cu a noastră şi în consecinţă ea pierde dreptul de a se mai numi „lume". S-ar putea obiecta lui Aristoteles că nu e nici un motiv a admite un singur centru al lumii, deci o singură lume. De ce n-ar exista mai multe centre? În această ipoteză, pămîntul celeilalte lumi se va mişca spre centrul respectiv, care e mai aproape decît centrul primei lumi. Aristoteles răspunde însă că „gravul" nu e o chestie de distanţă, cum e pentru modern, ci de esenţă. Pretutindeni, la orice distanţă, tendinţa centristă este inerentă pămîntului. Aristoteles, neadmiţînd două „locuri naturale" identice în esenţă, dar deosebite numeric, trebuie să ajungă la concluzia unui singur centru cosmic, deci a unei singure lumi, care e şi cea mai desăvîrşită[2]. Dacă un element are locul său natural înăuntrul Sferei cereşti, nu mai poate avea un loc şi în afară de ea. Nici un corp nu se localizează în afara Sferei, deci în afara Sferei nu mai există loc. Şi cum unde nu e loc, nu există

1 H. Dimmler: Der Grundgedunke der aristotelischen Metaphysik in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag G. Freiherrn von Hertling, 1913, p. 58.

2 P. Duhem: Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. I. 1913, pp. 231 şi urm.

nici corp, spaţiul este indisolubil legat de corp. Dincolo de lumea noastră nu mai e nimic (De Coelo I, 8, c). Deoarece toate corpurile sînt în lumea noastră, deoarece mişcarea există prin corpuri (mobile), iar timpul prin mişcare, urmează că lumea e unică nu numai actual, dar şi în timp, virtual. N-a existat şi nu va exista o altă lume. Lumea noastră cuprinde toată materia posibilă.

Din dogma tacit acceptată a Unităţii lumii emană, vom vedea, tot atît de nemijlocit şi fără trebuinţa dovezii încă două corolare, din care primul va fi mai tenace: 1. fundamentul naturii este o „materie" unică şi primordială; 2. această „materie" unică intră pe calea nesfîrşitelor metamorfoze printr-o „forţă plastică" imanentă. Aci se vede limpede, de ce natura e privită drept un organism, drept o „fiinţă vie" prin excelenţă, drept „Divinul", capabil totuşi de a se schimba spontan, aşadar, fără nici o influenţă din afară. Al doilea corolar implicit, numit de moderni hylozoism, hylopsychism sau panzoism (Pfleiderer), va determina pe cei dintîi cosmologi eleni, mai ales pe trinitatea milezianã, de a nu se întreba din capul locului, care e temeiul logic al schimbării ca atare, al capacităţii „materiei" de a se schimba prin şi de la sine. Era prea învederat pentru ei, pentru a fi o problemă, că lumea este un organism, un individ, un „corp însufleţit".

La Eleni, unitatea lumii se află implicată în mitul cosmogonic. Genealogia zeilor este genealogia lumii; teogonia este o cosmogonie. Familia închisă a zeilor este chiar lumea ca întreg unic. Confuzia dintre teogonie (istoria zeilor) şi cosmogonie (istoria lumii) înlesneşte decisiv decretarea lumii ca tot organic. Romanul teogonic devine întîi roman cosmogonic şi apoi se transformă în roman cosmologic. Legea de zămislire a zeilor este de-a dreptul inspirată de generaţia organismelor; schema este dezvoltarea tuturor zeilor şi a tuturor lucrurilor dintr-un embrion, dintr-un Ou imens, mit ce se întîlneşte în India, Persia, Babilon şi orfism („teogonia rapsodică"). Problema teogonică e: cine poate îndeplini funcţia de „tată unic al zeilor"; problema

cosmologică va fi: care e materialul de construcţie [1] unic al lumii.

În creştinism această interpretare monistă, fundată religios, este şi mai categorică: istoria umanităţii este istoria lumii; cetatea omului este cetatea lui Dumnezeu (Aurelius Augustinus). Raportarea la om este făcută fără înconjur; iar primatul omenescului în problema genetică este vădit.

4. Cosmologia primeşte de la mitologia cosmogonică credinţa spontană a Unităţii generatoare; ei îi rămîne să o precizeze, să o naturalizeze, să o „raţionalizeze" şi să deducă dintr-însa consecinţe, care vor dobîndi cu timpul o valoare autonomă în structura logică a ştiinţelor naturale. Avem aci un caz, care nu e excepţional în cultura omului, a unui adevăr fundat, **indirect** şi mai mult aparent decît efectiv, pe o prejudecată. În adevăr, principiul indestructibilităţii massei sau materiei[2] – în termen filosofic, principiul substanţei – este la început dedus speculativ din postulatul dogmatic al lumii unitate organică. Lumea persistă, este eternă, fiindcă este Una. Şi este una, fiindcă nu e loc pentru nimic altceva în afară de ea, din care să fi luat naştere şi în care se va anihila. „Materia", una şi aceea, nu s-a născut şi nu va pieri niciodată [3]; este „nemuritoare" şi „veşnic tînără" (Anaximandros). E drept, ceea ce e azi, n-a fost aşa totdeauna; însă nu e ceva absolut nou, ci doar o explicitare a unui factor prim, etern, care, deşi constant, se mişcă necontenit revelîndu-şi virtualităţile.

Dacă „materia" ar fi apărut cîndva, am fi nevoiţi să spunem că a luat fiinţă prin creaţie din nimic; însă nimic nu iese din nimic şi nici nu se întoarce în nimic. Dacă natura materială e Unul şi Totul, dacă în afară de ea nu mai există altceva cum ar putea ieşi ea din altă existenţă sau din Neant? Cu o pregnanţă de neimitat exprimă acest postulat,

1 Etimologic cuvîntul grecesc de materie (hyle) are acest sens, consacrat de tehnica arhitecturală.
2 **Perseus**: „de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti" (Satira II, 84).
3 **Th Gomperz**: Les Penseurs de la Grèce, I, 1903, p. 198.

această temă inițială, eleatul Melissos, copilul teribil al metafizicii [1], care de altminteri nu are în cadrul eleatismului alt merit decît dezinvoltura formulării. „Pururea a fost ceea ce a fost, şi pururea va fi. Căci, dacă el ar fi dat naştere, atunci ar trebui ca el să nu fi fost nimic înainte de naşterea sa. Sau dacă nu era nimic, nimic n-ar fi putut să iasă din nimic" [2]. Un alt fragment al aceluiaşi sună: „dacă n-ar fi Unul, el ar fi mărginit de altceva" [3]. În sfîrşit, fragmentele 2 şi 3 enunţă că „existenţa" e fără început şi în sfîrşit, este „infinită" (apeiron). Aceasta ne aminteşte de teorema spinozistă, că nu poate exista decît o singură substanţă, care drept urmare trebuie să fie nemărginită.

Instinctiv oarecum, cosmologia elenă de la început procedă la „explicarea" naturii, înlăturînd ca logiceşte nepracticabilă ideea de creaţie sau de naştere din nimic. Sub acest raport, Aristoteles, vorbind de eleaţi, scrie că aceia („unii") afirmau despre întreaga natură „nu numai că nimic nu ia naştere şi nu piere – căci aceasta era ceva de mult cunoscut şi asupra acestui punct domnea deplin acord – ci şi că nu poate avea loc nici o schimbare (Met. III. 3. 984 a. b.). Se va vedea mai tîrziu legătura dintre filosofema unanim acceptată a indestructibilităţii Totului şi deducţia extremistă a eleaţilor, că nu există nici un fel de schimbare. Schimbarea va fi eliminată, pentru motivul, nemărturisit, fireşte, că ea presupune cît de cît posibilitatea creaţiei. Cugetarea elenă nu va izbuti să domine schimbarea ca atare şi deci s-o explice, pentru a pune bazele unei „fizici" nediscutabile, tocmai din cauza fuziunii ideii de creaţie, respinsă de ştiinţă, cu ideea de schimbare. Respingînd prima, va respinge şi pe a doua. Orice schimbare este o apariţie a ceea ce nu era sau o dispariţie a ceea ce era, deci o creaţie sau o anihilare, care este o creaţie negativă. Chestiunea aceasta, avînd o însemnătate incalculabilă, va fi necontenit examinată.

1 H, Diels: Op. Cit. I, fr. 1, pp. 185/6; J. Burnet: Op. cit., p. 369; W. Nestle: Die Vorsokratiker, 2-te Aufl., 1922, fr. 1.
2 H. Diels: Op. cit., fr. 5, p. 187; Burnet: Ibid., p. 370.
3 H. Diels: Ibid., p. 186.

E vădit că ştiinţa elenă s-a constituit numai pentru că a fost radical ostilă noţiunii de creaţie, atît de complexă şi de obsedantă pînă în vremea noastră [1]. Că nu numai ştiinţa, dar şi teologia elenă elimină „creaţia" este o formulă familiară mai ales de la K. Nägelsbach [2] şi azi acceptată de toţi istoriografii filosofiei greceşti. Chiar un catolic, H. Meyer, o recunoaşte expres [3]. Dacă ne-am opri aci, am avea doar jumătate din adevăr. Căci rezistenţa logicii în faţa „creaţiei" este o exigenţă a ştiinţei elene, nu însă şi a viziunii mobiliste, dinamiste, de care ne vom ocupa şi în alte prilejuri. Convingerea spontană, primitivă a elenului este devenirea sensibilă şi aceasta postulează o creaţie şi o anihilare necurmate de calităţi opuse, deci suprimă statornicul, persistentul, identificat cu „existenţa".

Astfel se profilează pe ecranul istoriei contradicţia internă, care va ruina cosmologia elenă. Pe de o parte, mobilismul primordial postulează neapărat creaţia; pe de altă parte aspiraţia logică, condiţiile inexorabile ale înţelegerii, înlătură creaţia, producerea necontenită de noutate, şi impune persistentul, neschimbătorul. Deoarece ştiinţa elenă, cum se va arăta, acceptă şi mobilismul sensibil, legat de creaţie, şi substanţialismul, cerut de ştiinţă, anticreaţionist, ea nu va izbuti să constituie definitiv o ştiinţă a naturii, ci se va mulţumi cu o speculaţie asupra naturii, cu o „metafizică". Termenul tehnic de „metafizică", deşi e consacrat destul de tîrziu în cercul epigonilor neoplatonici, exprimă totuşi adecuat structura fizicii elene, luate ca întreg.

1 Elenul nu posedă un cuvînt pentru creaţie. Vezi E. Rolfes: Die Philosophie des Aristoteles, 1923, p. 58. Singurii termeni de care dispune limba greacă, πραττειν (acţiune morală) şi ποιειν (producere artistică şi tehnică), exclud creaţia, producerea din nimic. Desigur, absenţa termenului nu presupune necesar absenţa lucrului, confuzie ades săvîrşită de etnografi, tipic, mai ales de Lévi Bruhl în cercetările sale asupra mentalităţii primitive. Elenul **cunoaşte** creaţia, dar **n-o recunoaşte**, ci caută s-o elimine ca neinteligibilă. Creaţia e implicată în conceptul elen de schimbare.

2 K. Fr. Nägelsbach: Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, 1857, p. 71.

3 H. Meyer: Geschichte der alten Philosophie, 1925, p. 277.

Elementul dramatic al ştiinţei elene e că, în ciuda străduinţelor ei de a neutraliza teoreticeşte „creaţia" şi de a instaura o „explicaţie a naturii" cu ajutorul permanentului şi neschimbătorului, inteligibile prin structura lor neproblematică sau prin structura spiritului, supus legii identităţii (după kantianul Alois Riehl [1]), ştiinţa elenă nu izbuteşte să scape de obsesia „creaţiei", impuse de faptul devenirii sensibile. Epilogul acestei contradicţii interioare e că, în doctrina neoplatonică, creaţia, prezentă tacit doar în devenirea sensibilă, este introdusă chiar în domeniul permanentului, al „existenţei", şi anume sub singura formă acceptabilă de elenism: **emanaţia**, care e o devenire suprasensibilă, „inteligibilă". O dramă asemănătoare se va petrece şi în filosofia modernă, cu deosebire că actul creaţiei va fi atribuit întîi gîndirii, şi astfel filosofia va ajunge la fenomenism şi relativism [2], iar în vremea noastră va fi restituit realului „concret", considerat ca „durată pură" devenire fără repaus (Bergson), întocmai ca în filosofia elenă. Astfel cugetarea modernă, printr-o mişcare circulară, revine la punctul ei de plecare elen şi trăieşte aceeaşi criză. Deci, creaţia continuă a fi coşmarul ştiinţei europene.

Fapt e că, prin resorturile ei logice, ştiinţa elenă duce o luptă eroică împotriva ideii de creaţie, care ameninţă necontenit să irupă devastator în sfera inteligibilului. Pentru elen, nu numai că universul ca Tot nu se naşte din nimic, dar nici o altă generaţie din cuprinsul naturii nu se prezintă ca o creaţie, ci doar ca o formă, ca o modalitate, a ceva care în sine rămîne unul şi acelaşi, „identic cu sine însuşi". Opinia din urmă s-a impus mai anevoie şi cu unele echivocuri, pe care le vom releva la timp. Această opinie era dictată de presimţirea că schimbarea ca atare nu-şi află explicaţia în sine, ci în afara ei, şi anume în ceva care posedă proprietăţi opuse: persistenţă şi imutabilitate. O filosofie, care nu vrea să cunoască altceva decît schimbarea şi o

1 **A. Riehl**: Der philosophische Kritizismus, Bd. II, ed. 2-a, 1925, p. 283/9.

2 **M. Florian**: Kant şi cugetarea modernă (Revista de filosofie, vol. X, 1/2).

primeşte ca atare, renunţînd la planul înţelegerii sau limitîndu-l, asemenea lui Bergson [1], va trebui să reabiliteze „creaţia". Prin creaţie, e drept, nu ieşim din schimbare, dar nici nu o explicăm. „Creaţia" e un fapt, nu o explicaţie, bineînţeles, în ipoteza că este un fapt. Am avea un fapt fără explicaţie; de aci pînă la afirmaţia că acest fapt nu are nevoie de explicaţie nu e decît un pas.

Primejdia modernizării cosmologiei elene este desigur reală, şi acest miraj se vădeşte tocmai în modul de apreciere a rolului pe care îl îndeplineşte în filosofia veche aşa-numita „conservare a materiei". Că în ştiinţa pozitivă a proceselor chimice teoria „conservării materiei", ca piesă capitală, este o cucerire destul de recentă (de-abia de la Lavoisier în sec. al 18-lea) este un fapt cunoscut. E însă ceva mai greu de întrevăzut că la primii cosmologi „conservarea materiei" sau, mai degrabă, a „substanţei" trebuie să aibă un alt înţeles decît acela îmbrăţişat de ştiinţa modernă. Care e acest înţeles şi ce valoare teoretică are el?

Ştiinţa, de abia înfiripată, a Grecilor s-a văzut nevoită, după primele ei debuturi, să formuleze şi să legitimeze o altă piesă fundamentală a ştiinţei, de o însemnătate încă mai mare. Căci această piesă este implicată în structura logică a oricărei ştiinţe. Este vorba, pe scurt, de funcţia generalului sau „universalului" în orice cunoştinţă clară, în orice determinare, înţelegere sau explicaţie. Orişice ştiinţă este un sistem de determinări, şi orice determinare se face prin general (noţiune, concept, idee). Fără general (noţiune) ştiinţa este imposibilă; însă la rigoare e posibilă fără substanţialitate[2]. Tocmai aceste consideraţii ce urmează a fi dezvoltate ne insuflă siguranţa că problema persistenţei stă la Greci mai degrabă în raport cu generalul (noţiunea) decît cu indestructibilitatea substratului „material"; că, de asemenea, indestructibilitatea (persistenţa) dobîndeşte în

1 H. **Bergson**: La Perception du changement, Oxford, 1911, p. 24.

2 Pour la science, qu'il y ait ou n'y ait pas de substances, le problème reste entier et se réduit toujours à la recherche des lois (E. **Hannequin**: Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, 1895, p. 244).

cosmologia elenă o legitimare calitativă şi metafizică, nu una cantitativă şi strict ştiinţifică. Mai mult speculaţia asupra Unului decît experienţa ca atare au furnizat cosmologiei argumentele justificative pentru postularea unui factor indestructibil în cosmos.

De altminteri speculaţia cosmologică n-a cunoscut, propriu vorbind, pînă la Aristoteles o problemă a materiei, a corporalului, şi nici măcar n-a avut un termen potrivit pentru acest dat. Dar nici la Aristoteles termenul de **hyle**, de care acela se serveşte pentru a conota „materia", însă nu totdeauna, căci înlocuieşte hyle cu termenul de **substrat** (hypokeimenon) sau cu alţi termeni, echivalenţi la el (posibilul, virtualul), nu are sensul materiei (pură **corporalitate**) din fizica modernă. Modernul opune materiei, ca massă spaţială, sufletul nespaţial; elenul cunoaşte doar opoziţia dintre materie şi formă [1], şi acestea două pot fi în spaţiu, dar pot fi şi independente de el, bucurîndu-se de aplicaţii, care modern vorbind sînt valabile numai în sfera psihică. Şi tocmai opoziţia dintre materie şi formă (idee, concept, general) ne documentează cu evidenţă că materia celor vechi nu era ceva complet în sine, ci un dat ultim care avea nevoie de complementul formei. Altminteri, în sine, materia e ceva evanescent, un substrat pasiv şi nedeterminat. Fapt straniu este că numai prin „imateriala" formă, materia devenea un **corp**, o realitate concretă, eminent determinată, o „massă".

În genere, la cosmologii eleni cuvîntul echivalent pentru materie este devenirea (genesis)[2], schimbarea–constată de repetate ori Albert Rivaud. De aceea ordinea, direcţia sau norma mişcării, a devenirii, a „materiei", nu decurg din esenţa materiei, nu sînt imanente acesteia, ci se impun în virtutea unui principiu transcendent, ale cărui caractere sînt generalitatea de o parte, persistenţa de alta.

Identificarea materiei cu devenirea sensibilă impune o precizare, pentru a înlătura o contradicţie. Materia cosmologiei elene pare a uni în sine proprietăţi contradictorii:

1 **Edm. König**: Die Materie, 1911, p. 22.
2 Genesis, ca termen tehnic, este consacrat de abia de Platon.

ea este substratul persistent dar şi principiul mişcării. Aşa este, în adevăr, şi totuşi nu avem o contradicţie, dacă ţinem seama de înţelesul special al acelui substrat. Materia, ca substrat permanent, este nedeterminată dar infinit determinabilă; ea este plastică, este receptivă, deoarece e totdeauna gata a primi determinări, însă aceste determinări nu-i aparţin, ci vin din afară prin acţiunea unui principiu superior care e forma. Ea însăşi e indestructibilă; însă fiind nedeterminată dar determinabilă, ea primeşte necontenit determinări. Mişcarea, schimbarea, constau în succesiunea de determinări. Iar această succesiune de determinări decurg din faptul că materia e atotprimitoare, că este virtualitate sau posibilitate (cele două precizări artistotelice ale materiei). Materia reclamă variaţie de calităţi în sînul ei şi ca atare e principiul schimbării, dar în sine, ca pură virtualitate, este un substrat indestructibil. Aci se vede cît se poate de lămurit – faptul va mai fi examinat – că indestructibilul, persistentul, nu exclude schimbarea şi că, invers, neschimbarea, lipsa unei variaţii de proprietăţi, nu elimină distrugerea, dispariţia.

De bună seamă, persistenţa (indestructibilitatea) ca atare nu este o simplă deducţie speculativă din postulatul mistic al Unicităţii şi Unităţii lumii. Persistenţa, **înăuntrul lumii**, este un fapt de experienţă; ea este corelativul empiric al schimbării. Unde este schimbare este şi persistenţă. Nu se schimbă decît ceea ce, într-un mod sau altul, persistă. Prin experienţa sensibilă (nu interesează aci intuiţia bergsoniană a unei schimbări fără substrat, a unei mişcări fără mobil) nu descoperim o devenire radicală şi absolută, ci un amestec de persistenţă şi nepersistenţă[1].

Viziunea preştiinţifică a lumii cunoaşte spontan „întreguri" sau unităţi în pluralitate (lucruri cu proprietăţi sau determinări) care se află în raporturi mutuale; însă ea constată totdeauna că legătura dintre acele întreguri şi proprietăţile lor (de pildă dintre un om şi calităţile sale) este mult mai intimă decît aceea dintre întreguri ca atare (de pildă

1 Immutabile enim quiddam superare necesse est (**Lucretius Carus**: De Rerum Natura, I, 790).

dintre oameni). Astfel ies în relief dintru început întreguri „separate": pămînt, apă, aer, foc, aştri, plante, animale, oameni etc. Toate aceste întreguri individuale se schimbă sau se mişcă, însă cuprind în ele şi constante, care justifică denumirea sau fixarea lor lingvistică. Fără aceste constante „empirice", percepţia nu-i cu putinţă. Poate că decuparea aceasta a unui „continuu mobil" este, cum crede Bergson, artificială, însă nimeni nu tăgăduieşte caracterul ei de dat prim. Chiar Bergson acordă – e poate concepţia sa cea mai lucidă – că inteligenţa ca atare nu creează nimic, ci doar constată repetiţiile sau uniformităţile. Doar intuiţia, dacă există cumva, se poate prevala de capacitatea divină a creaţiei.

Fixarea stabilului, a ceea ce rămîne, e primul act al ştiinţei occidentale. Progresul ştiinţelor naturale stă în dezvăluirea unor constante cît mai valabile, cît mai reduse numeric şi cît mai omogene calitativ. Viziunea preştiinţifică a fost depăşită, fiindcă persistenţele prime s-au revelat ca instabile. Ochiul a căutat mai adînc, imaginaţia a venit în ajutorul gîndirii, şi fără încetare noile formule ale persistentului au fost chemate spre autentificare înaintea forului empiric. Dacă persistenţa în genere e sau nu apriorică (genetic) nu importă prea mult; în discuţie e doar o anumită persistenţă, şi aceasta e în cele din urmă de resortul experienţei.

Problema era dar să se explice schimbarea prin ceea ce nu se schimbă, nepersistentul prin persistent. O lume, în care lucrurile iau naştere parcă din nimic, apoi plătesc tribut schimbării cît fiinţează, în sfîrşit dispar parcă în nimic, era de precădere problematică. S-a văzut şi vom releva necontenit că viziunea primitivă, chinuitoare, a Elenului este fluxul etern, mobilismul calităţilor sensibile, antagonismul adînc din sînul lucrurilor: unele calităţi sînt învinse şi pier, altele apar, biruitoare o clipă, pentru a umple golul. Aşa e în lumea pur fizică, şi tot aşa şi în viaţa omului. Mobilismul şi dinamismul sînt vederile prime de ordin cosmologic ale Elenului. Dar acesta nu se complace cu tristă voluptate în această devenire halucinantă, ci încearcă s-o învingă teoretic, s-o explice, să-i tempereze caracterul tragic, să o imobilizeze, să-i dea un lest substanţial. Şi atunci ia fiinţă o nouă situaţie

tragică, formulabilă în următoarea dilemă: sau substanţa este imutabilă şi în acest caz suprimă, nu întemeiază, schimbarea (Parmenides), sau e supusă şi ea pieirii şi în acest caz ea nu mai e o garanţie logică a schimbării. Gîndirea elenă se va istovi luptînd zadarnic să scape din cleştele acestei dileme.

Corelatul: persistent-nepersistent, ocupînd un loc central în cosmologia elenă, reclamă o analiză circumspectă şi adîncită, analiză pe care cu regret am amînat-o pînă acum, deoarece ea are misiunea de a proiecta o lumină decisivă asupra facturii intime a acelei cosmologii.

5. Bruno Bauch, gîndindu-se mai ales la platonism şi aristotelism, susţine – şi n-avem nici un motiv a-l contrazice – că raportul dintre persistenţă şi schimbare închide în sine şi problema logică a cunoştinţei, a spiritului ştiinţific[1]. În adevăr, absorbită numai şi numai de schimbare, cunoştinţa este paralizată; dimpotrivă persistentul, „eternul", e o condiţie primă a cunoştinţei, a înţelegerii. Posibilitatea teoriei e fundată de persistentul exprimat noţional.

Nu avem să discutăm aci validitatea acestei transpuneri pe planul epistemologic al unei probleme existenţiale, transpunere, istoriceşte necesară, şi de aceea realizată, anume pentru ca ştiinţa naturii să ia un nou avînt cu şcoala socratică[2]; deocamdată ne preocupă numai echivocul, prezent şi azi, în corelatul: persistent-nepersistent (schimbător).

Fără îndoială, orice cunoştinţă este o determinare, şi orice determinare postulează un general, o noţiune. Determinarea este raportarea unui general, a cărui funcţie logică e să determine, să conceptualizeze, la un „particular" sau mai puţin general, care astfel e determinat şi devine inteligibil. A determina, a înţelege, e a „reduce" particularul la general, care e mai inteligibil, fiindcă e general sau „comun" mai multor lucruri. Dar acest elementar adevăr de logică e generator de echivocuri, atîta timp cît lăsăm

1 **Br. Bauch**: Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie, 1910, p. 149.

2 **J. Burnet**: Greek Philosophy, Tom. I, 1924, p. 100.

nelămurită filiaţia dintre general[1] şi corelatul persistent-nepersistent. Acest corelat este formulat îndeobşte astfel: de o parte avem persistenţa, de alta schimbarea. Aşa exprimat, corelatul e un focar de confuzii. Schimbarea ca atare nu se opune persistentului, indestructibilului; căci un persistent, un quid indestructibil, se poate schimba, şi dimpotrivă ceva care nu se schimbă ar putea să nu persiste: ar apărea, ar dura fără nici o alterare şi apoi ar dispărea, s-ar distruge. Distincţia pare subtilă, însă e capitală.

Generalul (noţiunea) este totdeauna şi fără excepţie un dat **neschimbător**, dar nu este ca atare şi indestructibil sau persistent. Aşa de pildă generalul (noţiunea) de „mamut" este în sine ceva neschimbător: mamutul ca atare rămîne mamut. Caracterele specifice ale mamutului nu suferă nici o schimbare. Dar mamutul a fost şi a dispărut, ne spune paleontologia. Ce urmează de aci? Că şi generalul „mamut" a dispărut. În alţi termeni: generalul nu se schimbă, dar poate dispărea, şi anume dispare atunci cînd indivizii, cărora generalul totdeauna şi inevitabil le aparţine, au încetat de a mai fi. E necesar să nu uităm că generalul nu se întîlneşte nicăieri independent – „umanitatea" de pildă nu e ceva deasupra oamenilor – ci totdeauna ca proprietate ce aparţine indivizilor (aşa bunăoară atributele: mărime, figură, culoare etc.) sau ca **relaţie** fundată pe indivizi. Pe scurt, generalul sau este un component al indivizilor (specie sau gen, clase) sau este o relaţie între indivizi, căci relaţia este fără abatere un general, un dat ce se repetă (asemănare, deosebire, coexistenţă, cauzalitate etc.). Noi spunem de pildă: A şi B se aseamănă mai mult decît C şi D. E o greşeală, destul de obişnuită, a crede că avem aci două „asemănări". Asemănarea ca atare este aceeaşi, este, cum se scrie uneori, cam fără sens, „identică cu sine"; indivizii sînt diferiţi în asemănarea lor. Cei ce se aseamănă pot varia la infinit; raportul de asemănare e unul şi acelaşi.

1 Ceea ce pe planul logic se prezintă ca noţiune, concept, idee, pe planul obiectului ca atare – orice noţiune e noţiunea a ceva – se prezintă ca general, ca notă comună, ca o repetiţie posibilă.

Aşadar, cînd au dispărut indivizii „mamut", se înţelege că a trebuit să dispară şi generalul (specia). De asemenea, dacă indivizii s-ar transforma atît de mult încît ar dobîndi alte caractere specifice, nu înseamnă că specia ca atare s-a schimbat, ci pur şi simplu că generalul specific a încetat de a mai fi un atribut al unui număr de indivizi. El a dispărut, a fost pierdut, însă sub nici un cuvînt nu e îngăduit a spune că el s-a schimbat. „Evoluţia speciilor" exprimă impropriu un fapt exact.

Ne aflăm dar de fapt în faţa a două corelate: 1) schimbător-neschimbător (imutabil) şi 2) persistent-nepersistent (destructibil). Aceste corelate se diferenţiază strict prin funcţionarea lor categorială pe planuri deosebite, dar totodată ele iau contact, confundîndu-se aparent, prin rezultatele sau produsele funcţiilor lor.

Schimbător-neschimbător devin inteligibile prin raportarea lor la o altă opoziţie fundamentală: individual-general. Numai individualul e schimbător; generalul nu suferă schimbare. Această frunză de pildă este un individual, ceva unic; culoarea ei însă, repetîndu-se, este un dat general. Această frunză nu e un concept; culoarea ei este însă un concept. Prin urmare, e cu desăvîrşire impropriu a spune că s-a schimbat culoarea frunzei. Corect e a spune că frunza şi-a schimbat culoarea. „Verdele" nu devine „galben", ci frunza a avut la început „verdele" şi acum „galbenul". Generalii (noţiunile) se succed la un individ şi prin această succesiune individul se schimbă, însă generalii nu se schimbă.

Dacă privim acum al doilea corelat persistent-nepersistent, lucrurile se prezintă mai complicat. În principiu putem spune că persistent sau indestructibil e numai simplul, nedivizibilul, aşadar, numai ceea ce se refuză compoziţiei. Iar compus şi simplu se aplică exclusiv la individual, nu la general. Culorile nu se compun, ci doar indivizii sau lucrurile colorate. Compoziţia presupune ceva de sine stătător, şi în această categorie intră numai individualul, căci generalul nu există izolat, ci prin individualul, căruia îi aparţine. Nu avem o culoare izolată, ci

un lucru colorat. Deci, în principiu, indestructibil (persistent) este doar individualul simplu. Se înţelege de asemenea că toate proprietăţile sau atributele fundamentale, care aparţin individualului simplu, precum şi toate relaţiile întemeiate pe acest fel de individuali sînt la rîndul lor persistente. Individualul persistent posedă proprietăţi ce nu se pierd. Dar, să nu uităm: persistenţa generalului este indirectă; ea e dependentă de persistenţa individualului, în a cărui alcătuire logică intră[1].

Putem reveni. Cunoştinţa determinată postulează neapărat **generalul** (noţiunea); dar acesta este în sine numai „ceea ce nu se schimbă", nu şi ceea ce persistă sau e indestructibil. S-a văzut: o proprietate, care e totdeauna o notă generală, poate fi pierdută aci, chiar dacă reapare în altă parte. De bună seamă, ştiinţa are nevoie în prima linie de neschimbător, de general, căci numai prin el individualul schimbător poate fi determinat înţeles. Am spus înainte că ştiinţa s-ar putea lipsi de persistenţă, de „constanţă", de substanţial, dar nu poate renunţa la neschimbător (general). Şi un neschimbător de netăgăduită însemnătate pentru ştiinţă este relaţia sau legea.

Nu reducem prin această declaraţie rolul cel mare, pe care îl îndeplineşte în ştiinţa naturii postulatul persistenţei. Nu-l reducem, ci îl precizăm. Indestructibilitatea sau persistenţa nu e un component, o condiţie intrinsecă, a ştiinţei naturii, ci doar un fundament, o supoziţie, o condiţie extrinsecă. Ceea ce persistă e acceptat ca un dat primordial, subînţeles, servind ca temei proprietăţilor sau relaţiilor „generale". De altminteri, indestructibilul ca atare nu e obiect de determinare, căci orice determinare naturalistă îl presupune. În ştiinţa naturii, ceea ce cunoaştem e totdeauna o schimbare, şi anume o cunoaştem–cel puţin, noi, modernii–printr-o altă schimbare cu care prima stă în raport constant sau general. Dar explicaţia schimbării nu

1 Individualul simplu nu e numai indestructibil, el poate fi şi neschimbător, firește, în ipoteza că orice schimbare se reduce doar la compoziţia (unire sau separare) de elemente simple sau indestructibile.

presupune exclusiv un neschimbător, un general, specie sau lege (raport), ci şi un persistent ultim, ireductibil. Aşa de pildă atomul este o condiţie a ştiinţei fizice, dar el însuşi nu mai poate fi explicat. E „inexplicabil", fiindcă e ireductibil la altceva, cel puţin, provizoriu. Primim atomul sau un alt element mai simplu ca un **dat ultim**.

În rezumat: ştiinţa naturii presupune un component, o condiţie intrinsecă (neschimbătorul sau generalul) şi un fundament, o condiţie extrinsecă (persistentul, indestructibilul). Scopul ei este să explice o schimbare printr-o altă schimbare[1]. Puntea logică dintre schimbări, explicaţia, o face un general – o specie, o esenţă, la cei vechi sau o relaţie cauzală la cei moderni – şi o **întemeiază** persistentul, substanţialul.

6. Elenii au văzut lămurit de la primele lor tălmăciri ştiinţifice: 1) că orice explicaţie naturalistă postulează un termen ultim, indestructibil, conservarea unităţii lumii; 2) că orice cunoştinţă presupune generalul „gîndirea", „raţiunea"; Herakleitos declara: „tuturor le este comună gîndirea" [2]. Relevarea teoretică a „substanţei" este un merit deosebit al primilor fiziologi eleni; însă un merit şi mai mare, un serviciu imens, este rînduirea pe primul plan a gîndirii, a generalului. Elenul a divinizat gîndirea. De asemenea, Elenii au arătat înminunaţi că enigmatică, problematică, este întîi de toate schimbarea ca atare, mobilitatea, devenirea.

Dar tot ei săvîrşesc o confuzie, cu grele urmări mai tîrziu, însă scuzabilă la nişte iniţiatori plini de imaginaţie şi îndrăzneţi în cugetare: e confuzia dintre neschimbător (general) şi substratul persistent. Generalul este metamorfozat în substanţă. Pythagorismul şi platonismul consideră generalul nu numai ca neschimbător, şi aceasta e exact, dar ca „etern" sau indestructibil prin propriile sale forţe, şi astfel îl substanţializează, îl ipostaziază, aşadar, îi acordă caracterul de existenţă de sine stătătoare sau absolută. Numerele şi „formele" (ideile) devin „substanţa" (persistentul)

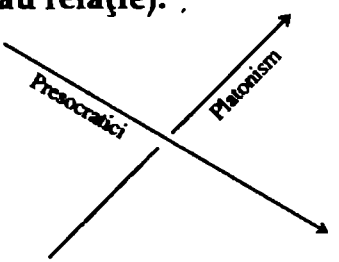
1 **Th. Haering**: Die Philosophie der Naturwissenschaft, 1923, p. 98.
2 **H. Diels**: Op. cit. fragm. 113, p. 99; **J. Burnet**: Op. cit. fr. 91 a, p. 11.

lucrurilor, dobîndesc funcţia de „subiect" ce există prin sine, nu de „predicat", care trăieşte prin raportarea la subiect. Aristoteles nu încetează de a ataca platonismul, printre alte motive, şi din cauza acestei substanţializări sau „subiectificări" a ceea ce nu există prin sine, ci doar prin altul.

Printr-o exagerare, cu folos poate atunci, neschimbătorul (generalul) devine „existenţa" indestructibilă. Primejdia acestei exagerări, primejdie pe care n-o evită nici gînditorii moderni, este spontana confundare a generalului şi a individualului. Ipostaziarea, substanţializarea, personificarea, constau în transformarea generalului în individual, a ceea ce nu există prin sine în dat care fiinţează cu de la sine puteri. Indestructibil, persistent, în sens propriu, este doar individualul; el nu aparţine altuia, ci se reazemă pe sine (generalul e totdeauna imanent individualului). Aşa bunăoară la Parmenides „existenţa", deşi e una şi nedespărţită, deci individuală, e tratată ca ceva general, deci ca un dat ce comportă repetiţii, ca unul inteligibil în multiplul sensibil. Platon va cădea în greşeala opusă: „existenţa", deşi e generală (o Idee), e privită ca ceva autonom, ca o entitate, ca un component separabil al lumii sensibile, deci, ca o substanţă.

Jocul subtil al acestei confuzii şi odiseea celor două condiţii ale ştiinţei, generalul şi persistentul, în primele tentative cosmologice vor fi examinate mai jos, deocamdată, înlesnind claritatea tălmăcirii noastre, să exprimăm oarecum schematic cele expuse pînă aci:

a) Condiţia intrinsecă a Ştiinţei: Neschimbătorul sau Generalul (specie, clasă sau relaţie).



b) Condiţia extrinsecă a Ştiinţei: Persistentul sau Substanţa, Substratul.

Confuzia celor două condiţii a dat naştere la următoarele două formule: Substanţa e socotită ca ceva general: presocraticii în genere; generalul e socotit ca substanţă (pythagorism şi platonism). Formula legitimă este: substanţa e individuală, iar generalul aparţine substanţei, substratului sau subiectului, ca determinare esenţială sau accidentală. Aceasta e doctrina artistotelică, dacă trecem cu vederea unele serioase inconsecvenţe, pe care vom avea prilejul a le sublinia.

Cele două condiţii ale ştiinţei elene şi occidentale îndeobşte sînt pozitive; mai există o condiţie, de ordin negativ, discutată înainte: neutralizarea conceptului de „creaţie" şi de „anihilare", ca fiind în marginea inteligenţei, situaţie recunoscută de altminteri de partizanul cel mai consecvent al creaţionismului, în vremea noastră, H. Bergson.

Primii naturalişti au presimţit că persistentul, indestructibilul, substanţialul, se aplică în drept înţeles numai unei realităţi individuale, şi cum aveau la îndemînă dogma preistorică a Unităţii naturii, au transformat lumea într-un mare Individ **persistent**. În acel moment a luat fiinţă Monismul. Însă lacuna cea mai aparentă a cosmologiei mileziene e ridicarea „Marelui Tot", universul sensibil, la rangul de factor explicativ sau determinativ. Prin acest transfer de atribuţii individualul era metamorfozat în general. O astfel de „explicaţie" trebuia să-şi trădeze insuficienţa, căci ea se reducea numai la simpla subordonare a fenomenelor particulare faţă de Întregul cosmic. Pe scurt, „explicaţia" lua forma simplistă şi banală a subordonării părţilor faţă de un întreg, în cazul acesta, unic: lucrurile sînt părţi ale aceleiaşi lumi indestructibile. Aşa se înfăţişează în ultim rezidiu prima explicaţie cosmologică.

Persistentul, substanţialul, care e doar **fundamentul** explicaţiei, devenea factorul, componentul, unic al explicaţiei. Raportarea părţilor la un Tot substanţial avea caracter determinativ. Rezultatul va fi inevitabil: impasul

eleat. Nu există decît Unul, general şi individual totdeodată. Părţile erau absorbite de Totul imobil. Explicaţia nu mai explica nimic; ea elimina obiectul de explicat: pluralitatea sensibilă. În ipoteza unei substanţe unice, explicaţia era paralizată.

Linia de scăpare era de la sine indicată: substanţele trebuiau multiplicate, aşadar, individualizarea persistentă trebuia descoperită chiar înăuntrul naturii. Numai în această ipoteză persistentul sau substanţialul putea servi ca fundament al explicaţiei. Cu o admirabilă, nu şi integrală, consecvenţă, această necesitate e recunoscută şi satisfăcută de **atomism**. Însă şi atomismul se foloseşte de substanţialul pluralizat nu ca simplu fundament, ca o simplă condiţie extrinsecă, ci de-a dreptul ca un adevărat component, ca o condiţie intrinsecă, a înţelegerii naturii.

Cosmologia elenă se complică şi mai mult, devine şi mai opacă, în cadrul platonismului, care, pentru a da satisfacţie pluralităţii, preface generalul, Ideea, în substanţă, în persistent. Substanţa – persistentul prin „participaţie" din lucrurile sensibile – este Ideea. Pe această cale, nestrăbătută încă pînă la capăt de nimeni altul pînă la Platon, Ideea devenea şi fundament şi component al înţelegerii naturii; ea era simultan generală prin naştere şi individuală prin adoptare. Substanţa era considerată şi drept o „esenţă" [1].

Noţiunea de substanţă nu are la Eleni claritatea şi unitatea, pe care i le acordă Br. Bauch. Teoria substanţei la Eleni este ţesută din fire încîlcite şi multicolore. Noi putem distinge trei înţelesuri de căpetenie: 1) Substanţa ca subiect sau substrat vag, atotcuprinzător (milezienii); 2) substanţa ca esenţă determinantă, ca usia (numerele pythagoreice, ideile platonice, formele aristotelice); 3) substanţa ca substrat determinat, individual sau quasi-individual (atomiştii, parţial Aristoteles, stoicii, epicureii). Întîiul sens este monist; celelalte două sînt pluraliste.

1 Am simplificat cosmologia platonică. De fapt, ea cuprinde şi alţi factori, corespunzători vechii cosmologii. Aşa e acea impenetrabilă noţiune de **chora**, de „loc", spaţiu sau receptacol al proceselor materiale.

Se înţelege, pentru noi unicul înţeles legitim al substanţei este substanţa ca substrat [1] nu ca esenţă (totdeauna generală), şi anume ca substrat individual, „concret", nu ca substrat generic. De acest înţeles anticii s-au apropiat, bunăoară la atomişti şi Aristoteles, însă nu l-au formulat explicit, radical şi cu satisfacţie, pentru motive ce vor fi arătate. De aceea fizica elenă a fost lipsită de o ipoteză rodnică. Gîndirea elenă era dezarmată în faţa individualului ca atare, a istoricităţii „iraţionale"[2]. Ea s-a lăsat fascinată fără împotrivire de substanţa-esenţă sau de substanţa-general. Chiar la atomişti, atomii nu sînt strict individuali, ci „forme" „scheme" („idei", le numeşte însuşi Demokritos); iar la Aristoteles, cum se va arăta, substanţa individuală nu e lipsită de contradicţii ruinătoare. În adevăr, cum poate fi individualul, care e materie + formă, mai real decît forma, care la Aristoteles este principiul realităţii, este act, energie, realitate superioară (πρὸτερον χαὶ μᾶλλον ὄν). Asupra acestei duplicităţi în doctrina cosmologică a Stagiritului vom stărui în schiţa evolutivă a cosmologiei elene.

Fascinaţia exercitată de substanţa-esenţă asupra ştiinţei vechi este desigur explicabilă. Ştiinţa elenă avea nevoie întîi de general, pentru a îndruma o explicaţie şi a încerca o determinare logică. Punctul de plecare al cosmologiei elene, ca al oricărei cosmologii de altminteri, este voinţa de înţelegere a schimbării, a devenirii, şi fără general (clase sau legi) nu numai determinarea riguros ştiinţifică, dar orice fel de determinare, este principial suprimată. Cum însă elenul a avut clara viziune de la început, că fără substrat (persistent) ştiinţa naturii este lipsită de un temei, cum, mai

1 „Substrat" nu e pentru noi o realitate metafizică, ascunsă sub fenomene, ci numai factorul constant în mijlocul transformărilor empirice şi individuale. Pentru gîndirea antisubstanţialistă şi relaţionistă modernă, garanţia sau reazemul constant al schimbării se află tot în schimbări, în sînul metamorfozelor empirice. Sub acest raport, gîndirea modernă şi cea antică sînt, cel puţin, intenţional, antagoniste.

2 L. Laberthonière: Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec, ed. 4-a, 1904, pp. 15 şi urm.

departe, el nu izbuteşte să deosebească persistenţa, care este structurată individual, de neschimbare, care este un atribut al generalului (noţiunii), linia de cea mai mică rezistenţă era punerea laolaltă indistinctă a persistentului sau substanţialului şi a neschimbătorului: esenţa neschimbătoare (generală) este şi persistentă, este substratul ocult al lucrurilor sensibile, individuale.

Din nefericire confuzia aceasta stăruieşte netulburată şi azi; ea este adoptată de istoriografii mai noi ai filosofiei elene, şi din această cauză expunerile lor au nu ştiu ce şovăielnic, echivoc şi nemulţumitor. Claritatea de la prima vedere se rezolvă prin analiză într-o nebuloasă. Marile şi micile tratate asupra cugetării greceşti vorbesc îndeobşte de necesitatea imperioasă pentru gîndire de a formula „constanţe" în scopul de a funda explicativ schimbarea. Aceste „constanţe" sînt prezentate destul de vag şi rapsodic aci ca substrat „material", cu calităţi variabile, aci ca Idee sau Formă. Nu se vorbeşte nimic de funcţiile logice divergente ale celor două condiţii şi de erorile ce decurg din amestecul lor. Concedăm: ca simplificare expozitivă, didactică, această prezentare nu păcătuieşte grav, însă e insuficientă şi nu e capabilă a pune cosmologia elenă în lumina potrivită înţelegerii nu numai a facturii ei intime, dar şi a insucceselor ei, a acelor insuccese teoretice şi chiar de ordin tehnic, care au determinat occidentul modern să constituie o nouă ştiinţă a naturii.

7. Toate cele expuse pînă aci ne dau dreptul să bănuim – şi textele certifică în ciuda formei lor sibiline – că Unul persistent, închis în sine, dar pururea schimbător, al primilor cosmologi (eleatismul, consecvent, va nega schimbarea lui) este privit simultan şi ca individ şi ca general, aceasta din urmă, numai fiindcă e atotcuprinzător. Echivocul era dictat de rolul determinativ, pe care avea să-l îndeplinească Unul şi Totul: el trebuia să fie elementul de comprehensiune al schimbărilor din lumea fizică, şi astfel primea delegaţia de general, de noţiune supremă.

De asemenea, conform dogmei nominaliste, schimbările fiind individuale, generalul explicativ trebuia căutat în afară de ele, „dincolo" de ele. Şi pentru primii cosmologi, dincolo de schimbările sensibile, nu există decît lumea ca întreg, Unul şi Totul. Acest Unu „explica" părţile, procesele perceptibile: acestea sînt doar modificări efemere ale Totului, sînt proiectări multiple şi policrome pe ecranul Timpului ale Substratului unic şi indestructibil, indestructibil fiindcă e unic. Astfel, dogma nominalistă verifica, servindu-se mai ales de argumente implicite de ordin epistemologic, dogma monistă. Amîndouă postulau o construcţie pronunţat metafizică. Ştiinţa elenă e structurată metafizic; putem chiar spune: metafizica e formula elenă a filosofiei şi a ştiinţei. Gîndirea elenă simbolizează, desigur mai discret decît cugetarea medievală, efortul zadarnic al omului de a evada din sensibil şi de a afla refugiul într-o lume mai „perfectă", adică mai puţin expusă surprizelor dureroase.

Fizica elenă este mai degrabă o filosofie a naturii şi din această pricină elenul n-a cunoscut o diferenţiere a ştiinţei pozitive de aşa numita filosofie. Desigur, în perioada postaristotelică, alexandrină, ştiinţele pozitive încep a se constitui autonom, construindu-şi fiecare o casă proprie, însă acest proces de diferenţiere are loc numai la matematică cu preocupările anexe (astronomie, statica lui Archimedes) şi în parte medicina empirică, nu însă şi la fizica propriu-zisă. După Aristoteles, fizica nu mai înregistrează nici un pas înainte apreciabil şi astfel rămîne pînă în veacul al 16-lea indisolubil legată de o determinată viziune filosofică.

În rezumat, de la primele ei manifestări ştiinţa elenă statorniceşte condiţiile de bază ale înţelegerii naturii sau a proceselor din sînul acesteia: 1) componentul esenţial, care este generalul determinant, noţiunea, „raţiunea"; 2) fundamentul, condiţia secundară, care este persistentul, „ceea ce rămîne", substanţialul, substratul, „subiectul" proceselor. Generalul ar pluti în aer, dacă nu este atribuit unui substrat, care în cele din urmă apare ca individual, sau, cum se întîmplă mai ales, dacă nu este el însuşi ipostaziat într-un substrat, într-o substanţă, într-o entitate.

Pentru a se constitui, ştiinţa avea nevoie în prima linie de general (concept) şi numai în a doua de substanţial. Necesitatea de a înţelege schimbarea ne îndeamnă să depăşim pura schimbare, şi atunci străbatem sau pînă la un substrat permanent în mijlocul schimbărilor sau înapoia lor, sau pînă la o normă generală, care domină, ordonează, procesele, normă care prezintă două faţete: **a)** o esenţă (specie, gen, clasă), şi atunci esenţa este cauza spontană a schimbărilor, socotite drept accidente ale esenţei, drept revelaţii sensibile ale acesteia (e aşa-numita cauzalitate substanţială); **b)** un raport cauzal, care nu mai caută esenţa explicativă, acel „pentru ce", al variaţiilor accidentale, ci antecedentul determinant şi identic în aceeaşi constelaţie de condiţii.

Prioritatea generalului (neschimbătorului), faţă de persistent este virtual recunoscută şi de ştiinţa antică. Dovada lucrului e că în platonism şi aristotelism, cele două puncte de intersecţie ale ideologiilor elene, problema substanţei este tot una cu problema generalului, a Ideii sau a Formei. Pe scurt, cosmologia elenă ridică mari greutăţi logice mai ales din cauza confuziei dintre cele două condiţii de bază ale ştiinţei naturale: conceptul şi substanţa.

Dogma monistă – lumea este o desăvîrşită făptură vie – are un îndoit răsunet după cele două condiţii sau principii determinante: 1) substratul lumii este unic; asupra acestui punct, cu excepţia lui Empedokles, Anaxagoras şi Atomiştii, cosmologia elenă e de acord; 2) noţiunile, ideile (generalii) alcătuiesc o „lume" unitară, închisă în sine, fără pată, care e subordonată finalist ideii de Bine (Agathon) la Platon, Divinităţii la Aristoteles[1].

1 Deosebirile principiale dintre cei doi corifei ai gîndirii elene nu interesează în acest loc. Nu putem examina nici obiecţiile principiale ridicate de unii comentatori mai noi ai lui Platon (H. Lotze, H. Cohen, P. Natorp, N. Hartmann, Br. Bauch, C. Ritter mai temperat etc.) împotriva interpretării aristotelice a Ideilor, interpretare îmbrăţişată de alţi comentatori de mîna întîi (Ed. Zeller, H. Gomperz, Windelband etc.). Potrivit acestei interpretări: Ideile sînt „separate" realmente de lucrurile sensibile. Nimeni însă nu tăgăduieşte că „teoria" aceasta există în unele opere platonice cel puţin ca fantezie, ca simbol, ca figură

În sfîrşit, dogma nominalistă – real în ordinea sensibilă este numai individualul (multiplul) schimbător şi nepersistent[1] – expune concluzia: atît substratul, persistentul, cît şi generalul (ideea) se situează „dincolo" de sensibil, sînt separate, fie real fie logic, de percepţie, aşadar, de individualul schimbător şi nepersistent. Individualul **schimbător** postula un neschimbător, o noţiune, un general, pentru a-şi afla un reazem determinativ; individualul **nepersistent**, descompozabil, postula o substanţă, un substrat simplu, un quid, „care rămîne" unul şi acelaşi.

Spuneam că fizica elenă e saturată de metafizică: orice explicaţie fizică are înfăţişarea de soluţionare metafizică. Axa înţelegerii naturii, prin ipoteză, o lume a mobilităţii, e strămutată într-o altă zonă ontologică, nu mai puţin naturală – nicidecum supranaturală – însă nu de ordin fizic, ci metafizic. Metafizica elenă implică naturalismul, eliminînd cu anticipaţie interpretarea transcedentă a creştinismului. De altminteri, elenii făceau metafizică fără să ştie de acest lucru, căci, făurind sisteme metafizice, erau totuşi convinşi că nu ies din graniţele naturii. Acest paradox îşi află explicaţia în faptul că „natura" cugetării elene are alt sens decît „natura" cugetării moderne. În adevăr, pentru elen, cauza schimbării sensibile este de ordin nesensibil (substrat sau formă), iar ceea ce pentru modern e corp omogen, este pentru primul un lucru compus din factori eterogeni: „materie" (în sens specific de nedeterminat, misterios, aproape „necorporal") şi de nonmaterie (idee, formă, „raţiuni seminale"). Pentru elen, fac-

stilistică. P. Natorp încearcă a lămuri „eroarea" de înţelegere a lui Aristoteles prin incapacitatea dogmaticului de a se transpune în punctul de vedere critic, care ar fi cel platonic (**P. Natorp**: Platos Ideenlehre, 2-te Aufl. 1921, p. 385). E însă foarte puţin probabil ca Aristoteles să fi tălmăcit greşit platonismul, el care în dialogurile tinereţii, dialoguri pierdute, dar şi mai tîrziu a platonizat făţiş (v. **A. Dyroff**: Uber Aristoteles Entwicklung, in Festgabe für G. von Hertling, 1913).

1 „Ambele determinări, pluralitate şi neconstanţă, alcătuiesc proprietatea caracteristică a individualului, în opoziţie cu esenţa una şi aceeaşi a speciei" (**Cl. Baeumker**: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890, p. 283).

torul non-fizic intră în compoziţia fizicului, a „corporalului"; ocultul, substanţialul, „psihicul", activează pretutindeni în natură.

Cele două componente ale naturii, fiind atît de eterogene, nu izbutesc să se închege într-un adevărat întreg. Din acest motiv filosofiei greceşti nu i-a fost dat să descopere o necesitate „inteligibilă" în devenirea „sensibilă" şi astfel să înfăptuiască alianţa strînsă din ştiinţa modernă a „raţiunii" şi experienţei. Natura elenului este cîmpul de luptă fără rezultat decisiv dintre două cauzalităţi eterogene: „necesitatea" oarbă, mecanică, identificată cu hazardul şi opacă inteligenţei, şi cauzalitatea intelectuală, divină sau finalistă. „În adevăr, naşterea acestei lumi a avut loc prin amestecul celor două ordine, al necesităţii şi al inteligenţei" (Platon: Timaios, 48 a; comp. Ibid., 46 cd; 68 d.). Astfel, ştiinţa elenă recurgînd la esenţe şi substanţe va fi necesar dialectică; va fi o iscusită sistematizare de concepte, care chiar de sînt în lucruri, au o structură ostilă lumii sensibile. Ne-am putea întreba în consecinţă, dacă o astfel de ştiinţă este în adevăr o explicaţie a naturii; căci, drept vorbind, obiectul ştiinţei elene nu este chiar sensibilul, care trebuie explicat, ci conceptele ce explică. Finalitatea adîncă a ştiinţei elene este contemplarea conceptelor ca obiecte de artă sau ca impulsii de înţelepciune.

Elenul, asemenea celorlalţi primitivi, şi-a fixat atenţia la început mai puţin asupra generalului şi persistentului şi mai mult asupra individualului cu proprietăţi opuse. Pentru el, natura se înfăţişa de precădere ca o ţesătură de prefaceri individuale, de calităţi care apar şi dispar fără repetiţii pronunţate, fără legi vizibile şi atotcuprinzătoare. Jocul hazardului era larg; iar prezenţa individualului pururea nestatornic încurca.

Sensibilul apărea ca un multiplu (τά πολλα); ca o pluralitate de indivizi în veşnică prefacere. Astfel se cristalizează credinţa, timbrată melancolic, că lumea ce cade sub simţuri este o „devenire", o defilare haotică, un torent caleidoscopic, de calităţi individuale, „iraţionale", nedeterminate. Fondul elenismului este teama de vîrtejul

irezistibil al lucrurilor, de caducitatea sensibilului. Cugetarea elenă, întorcînd faţa de la sensibil, se va refugia descurajată în sfera eternului şi imutabilului.

Sensibilul este Nedeterminatul (Apeiron), Multiplul, „Altul" (Thateron); în plasa inteligenţei el cade numai după ce a fost ordonat sau modelat de „Limitat" (Pèras), de „Unitate" (Monas), de „Însuşi" (Tauton), aşadar, de elementele raţionale, care sînt două: substratul constant şi conceptul imutabil. În acest sens, poate fi acceptată formula tradiţională, că „unul şi multiplul" este problema centrală a cosmologiei elene.

Lumea sensibilă este dar o **genesis**, o **natura naturans** fără nimic statornic; în epoca teosofică a elenismului, la unii Neopythagorei şi la Neoplatonici pe urmele lui Platon, ea va trece şi drept principiul dezordinei, al răului şi al păcatului. Dogma nominalistă este exprimată fără înconjur: perceptibilul este sinonim cu „multiplul" (individualul) şi cu necontenita „devenire" (schimbător şi nepersistent). E vrednic de subliniat că îndeobşte cosmologia elenă nu recunoaşte individualului caracterul modern (întrevăzut parţial de Aristoteles) de obiect bine conturat, „concret", ci îl reduce la **calităţi**, la proprietăţi, singulare, fugitive, aşa cum, după Graebner, îl vede şi primitivul. Natura se revelează ca o goană fantasmagorică de umbre, de calităţi nedeterminate şi neconsistente. Nimic permanent, totul este efemer. Se idolatrizează doar legea vagă a timpului, a destinului, a generaţiei şi a distrugerii.

Dar cosmologia elenă are de la început presimţirea că dominarea teoretică a acestei deveniri fantomatice postulează neapărat supoziţia permanentului ca dat primordial, ca „principiu". Cu toate acestea A. Rivaud e aproape de adevăr, cînd enunţă că problema substanţei, a substratului, nu numai la primii cosmologi dar şi mai tîrziu, cade pe al doilea plan. Era logic ca persistentul să fie lăsat în umbră, din momentul ce realitatea perceptibilă, „materia", substanţa naturii, este asimilată cu pura devenire, cu metamorfoza **calităţilor contrare**. Este o axiomă că tot ce se schimbă este „material", că deci materia

e resortul „mişcării", şi dimpotrivă că ceea ce e „imaterial" este neschimbător, este un concept, o formă. De o parte „fiii pămîntului", de alta „prietenii Ideilor", spunea într-o imagine impresionantă Platon („Sophistes"). Din acest punct de vedere, doctrina heracliteică, potrivit căreia devenirea este chiar stofa lumii, e în perfectă consonanţă cu spiritul cosmologiei elene.

Totdeodată se vede cît de unilaterală este opinia că „permanentul" ca atare, substratul constant, e motivul central, sîmburele acestei cosmologii. Sensibilul este nepersistent, fiindcă este material sau, invers, este material, fiindcă e nepersistent. „Nimic permanent, nici etern: o succesiune neîntreruptă de forme, o serie de naşteri şi morţi, spectacolul dezolant al unei deveniri fără sfîrşit. Aceasta va fi, vom vedea în cele din urmă, ideea dominantă a întregii fizice greceşti" [1]. „Am fost izbiţi de însemnătatea devenirii şi a schimbării în toate aceste credinţe. Teogonie şi magie, poezie gnomică şi poezie catartică impun deopotrivă grecului noţiunea că toate lucrurile nasc, se preschimbă, mor, că nici o fiinţă nu scapă legii devenirii, şi că nu există nimic etern"[2]. Ştiinţa elenă e „mai puţin o ştiinţă a experienţei decît o logică a devenirii" [3], iar „explicaţia naturii e mai puţin o teorie a corpului decît o istorie a schimbării" [4]. Nu interesează substanţa lucrurilor, ci principiul lor generator. „Sub aceste aparenţe fugitive, nici o materie, nici o substanţă, nu rămîne. Corpul nu joacă printre realităţi un rol privilegiat" [5]. Aşa formulată, opinia lui Rivaud este o exagerare, insuflată de o teză tot atît de unilaterală. S-a arătat că Elenul îşi făureşte un concept de materie, fără echivalent adecvat la moderni, concept care uneşte persistenţa substanţială cu exigenţa nepersistenţei. Substratul este în adevăr indestructibil, însă datorită caracterului lui dominant, nedeterminarea, el poate primi forme,

1 A. Rivaud: Op. cit., p. 9.
2 Idem, p. 79.
3 Idem, p. 140.
4 Idem, p. 272.
5 Idem, p. 268.

calificări, determinări, fie spontan dintr-un impuls interior (hylozoismul ionian), fie prin acţiunea unui al doilea principiu complementar şi superior, Ideea, Forma, cum va enunţa mai critic cosmologia triumfătoare a socratismului. Nepersistenţa şi persistenţa fuzionează astfel într-un chip aproape de nepătruns la prima vedere. „Materia" elenă este în acelaşi timp persistentă şi nepersistentă. Nu e un echivoc decît pentru noi, nu însă şi pentru Eleni. Aristoteles precizează şi exemplifică tipic conceptul vechi de materie: aceasta e **virtualitate**. Materia e substratul constant, dar şi principiul mutaţiunii, resortul generaţiilor; astfel ea întruneşte toate calităţile pentru a fi socotită şi principiul individualizării (Aristoteles). Individul este propriu a satisface şi dorinţa stabilităţii (atomii) şi faptul mutabilităţii.

Elenii s-au văzut nevoiţi a ridica problema persistenţei, a „materiei", a „substanţei", tocmai pentru cuvîntul că reflecţia lor porneşte de la condiţiile logice, de la cadrul inteligibil, ale nestatornicului şi schimbării, acestea fiind admise ca fapte primare şi nemijlocit date. Cum e posibilă o ştiinţă a devenirii, a multiplului instabil, întrebare care primeşte şi o altă formulare: **ce e în adevăr real, ce este real în toată plenitudinea** (παντελῶς ὄν la Platon)? Dacă cei dintîi cosmologi meditează mai ales asupra Principiului (Archè), asupra cauzei constante a naturii, motivul e că pentru ei mobilitatea este un fapt subînţeles, de o prezenţă indiscutabilă. Poate inspira spaimă, însă nu mirare teoretică. Mirarea e trezită de posibilitatea persistentului şi de legătura acestuia cu nepersistentul, cu devenirea.

Dacă schimbarea nu provoacă nici o greutate de înţelegere viziunii spontane a lucrurilor, în schimb reflecţiei îi sugera numeroase probleme. Putem spune că posibilitatea devenirii, descoperirea condiţiilor de înţelegere a schimbării, e noţiunea conducătoare a cosmologiei elene, şi aşa a rămas prototipic pînă în vremea noastră. Mai toate problemele secundare de ordin cosmologic şi ontologic se grupează în jurul preocupării centrale a devenirii. Schimbarea e prima noţiune filosofică mai precisă; ea va însoţi ca o umbră nu numai naturalismul

elen, dar naturalismul din toate timpurile [1]. Iată de ce, repet, mobilismul heracliteic este o explicitare filosofică a unei ipoteze implicite. Schimbarea şi nepersistenţa devin la Herakleitos un motiv conştient de o stranie luciditate, iar negarea lor de către eleatism se va instala ca un ghimpe în inima fizicii elene[2]. Dar nici mobilismul nu va fi mai prielnic ştiinţei elene. Ambele doctrine sînt dizolvante şi prin ciocnirea lor se va produce o stare latentă de scepticism, care va roade neîncetat şi într-ascuns din mărul, frumos pe deasupra al ştiinţei vechi[3].

Trinitatea milezianã nu se preocupă îndeosebi de cauzele particulare ale schimbării tocmai pentru motivul că în ochii primilor fiziologi schimbarea avea o evidenţă lăuntrică şi-şi impunea obsedant caracterul ei de fapt ireductibil. Condiţiile şi cauzele schimbării trec pe planul întîi de abia la noii fiziologi (Empedokles, Anaxagoras, Democritos), ca o rezultantă a tensiunii speculative, provocate de ciocnirea mobilismului heracliteic şi a imobilismului eleat.

Problema „materiei", a substratului sau a substanţei, nu e iniţială în cosmologia elenă, ci mai degrabă derivată. E un subterfugiu explicativ pentru faptul brutal al devenirii. Drept vorbind, cosmologul se interesează – dar şi atunci, doar secundar – de substanţă, de persistent, nu de „materie" în sens propriu; căci el nu are la dispoziţie un concept univoc de materie în opoziţie cu sufletul. Materia posedă însuşiri psihice, iar psihicul atribute materiale, căci pentru toţi anticii materia nu e inertă, ci un principiu activ, un factor determinant. Activitatea psihică este imanentă materiei. Cînd bunăoară stoicul enunţă ca un protest de origine cinică împotriva platonismului, că sufletul, că virtuţile sînt materiale sau „corporale", desigur, pentru el,

1 C. Füsslein: Das metaphysiche Problem der Veränderung in der griechischen Philosophie, 1881, p. 7.

2 E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, Bd. I A., ed. 7-a, p. 242.

3 În partea următoare vom arăta rolul disolvant, pe care necontenit îl va avea mobilismul heraclitic în cosmologia elenă. Ori de cîte ori părea că biruieşte aspectul stabilităţii, urma o reacţie mobilistă. Îndeosebi interesantă e această reacţie în „materialismul" stoic.

materia, substratul cosmic, e departe de materia modernă. Pînă la Descartes cugetarea apuseană n-a făcut o despărţire consecventă între „corporal" şi „necorporal" [1]. Se va vedea că la Platon şi Aristoteles „materia" nu e „corporalul", ci un substrat generic, fără determinare, cu aplicaţii chiar la ceea ce pentru noi e necorporal. Aşa Platon întrebuinţează categoria de „nelimitat", echivalentul speculativ al materiei, la mărimile matematice şi la idei; şi tot aşa Aristoteles vorbeşte şi de o „materie inteligibilă", prezentă în mărimile matematice[2] şi în concepte (genul e faţă de specie ca materia nedeterminată faţă de forma ce determină).

Elenul n-a ştiut să lege strîns nepersistentul schimbător (sensibilul) şi persistentul neschimbător (factorul explicativ al sensibilului); stabilul şi instabilul, „existenţa" şi „devenirea", generalul şi individualul, nu fuzionează în fizica elenă, şi nu fuzionează, ci se juxtapun, pentru că au fost iniţial despărţiţi nu numai logic, cum e îngăduit şi chiar necesar, ci ontologic. E vechea situaţie tragică a speculaţiei filosofice: după ce separă artificial, nu mai poate lipi la loc fragmentele existenţei. Astfel realitatea sensibilă se prezintă strict ca o lume a instabilului, a schimbării, pe scurt, a individualului dizolvabil, compozabil şi descompozabil. Persistentul şi generalul – Elenul va spune: „existenţa" – sînt adăugate ulterior ca elemente logice pentru explicaţia „devenirii", ca elemente oarecum străine, venite din altă lume, căci ele se prevalează de o instanţă epistemologică „superioară": gîndirea, raţiunea. S-ar părea că lumea ce cade sub simţuri se desfăşoară într-o noapte de

1 Termenul de „incorporal" se întîlneşte rar (de două ori) la Platon şi totuşi ar fi fost cît se poate de adecvat pentru a caracteriza esenţa „Ideii". Aristoteles întrebuinţează termenul, nu pentru a releva natura Primului motor, formă pură, ci pentru a caracteriza ideea de loc într-o teorie pe care n-o acceptă. „Corporalul" devine curent la stoici, şi tot aceştia întrebuinţează „incorporalul", pentru a desemna neantul de existenţă. Patru sînt „incorporalii" la stoici: „exprimabilul", vidul, locul, timpul. (Vezi **E. Brehier**: La théorie des Incorporels dans l'ancien stoicisme, ed. 2-a, 1928, Introduction).

2 **Aristoteles**: Metaphysica, Cartea XI, capit. 1.

nepătruns, în care alunecă ici şi colo reflexele unei lumini astrale. Ea e o lume de spectre în prada unui orb destin.

De la început se impune ecuaţia nominalistă: sensibil = individual (τόδε τι la Aristoteles) şi nepersistent; raţional = general şi persistent. Sau altfel formulat, sensibil = „devenire"; raţional = „existenţă". Persistentul şi generalul sînt opera unei gîndiri plenipotente şi ca atare ele sînt esenţial ostile sensibilului.

În epistemologie, consecinţele nominalismului sînt încă mai izbitoare, fiindcă stăruiesc intacte pînă în vremea noastră. În adevăr, cum sensibilul este confundat cu individualul şi nepersistentul, cum însă, mai departe, nouă ne sînt date şi generalul ca şi persistentul, se înţelege uşor că răspunsul la întrebarea: de unde şi cum aceştia din urmă? trebuia să devină obsedant. Răspunsul dat atunci ni-l oferă şi azi filosofia. Omul posedă în gîndire, în Logos, un organ de cunoaştere, care peste şoaptele insinuante ale sensibilităţii are capacitatea dumnezeiască de a pătrunde fără împotrivire în „esenţa" nevăzută a lucrurilor (persistentul şi generalul). Pentru Parmenides (Diels: Op. cit. fr. 1), „Raţiunea" este instrumentul ascuţit cu care operăm stricta separare a existenţei adevărate de pseudo-existenţă sau iluzie, care nu e o întîmplare că îşi are cuibul în zvonurile sensibile.

Am seriat datele unei drame de gîndire; să ascultăm de acum desfăşurarea şi deznodămîntul ei.

Înmănunchind laolaltă ideile dominante ale expunerii precedente ajungem la următorul rezultat:

Cosmologia elenă are drept temei şi motiv animator două dogme implicite, două clauze, acceptate axiomatic: nominalismul şi monismul; aceste două dogme sau supoziţii oculte sînt precipitatul ideologic al tălmăcirii faptelor în lumina miturilor şi a misticii panzoiste.

Corolariul primei dogme este viziunea mobilistă şi dinamistă în domeniul perceptibilului: lumea sensibilă e alcătuită dintr-o pluralitate de lucruri supuse unei permanente deveniri calitative; sensibilul este individual, mutabil, contingent, haotic. A doua dogmă are un corolariu

complementar primului, în sensul că are funcţia de a atenua, ba chiar de a suprima prin jocul întemeierii logice, radicalismul viziunii heracliteice: natura, fiindcă este una şi aceeaşi, nu ia naştere, nu se distruge, este eternă, „aceeaşi pretutindeni"; numai ea „există" în adevăr; în fine ea este „unul în multiplu" sau „armonie". Devenirea sensibilă e dominată de Existenţa inteligibilă.

Aşadar, pe cîtă vreme, potrivit primei dogme, schimbarea, inerentă sensibilului, presupune creaţie şi anihilare, potrivit celei de a doua, nicăieri în natura ca întreg (toţi cosmologii) şi chiar în părţile ei (eleatismul) nu se întîlneşte creaţie şi anihilare, deci schimbare.

Contradicţia internă a fizicii elene este antagonismul ireductibil dintre viziunea mobilistă, care postulează creaţia şi speculaţia imobilistă, dictată de monism, absolut ostilă ideii de creaţie. Totul e creaţie în natură; numai natura, luată ca întreg, nu e creată. Cosmologia elenă se caracterizează prin efortul de a elimina creaţia, ca fiind dincolo de inteligenţă, însă deznodămîntul dramatic e că, ori de cîte ori pare a birui aspectul „static", substanţial, izbucneşte o reacţie mobilistă, orientată sceptic sau empirist, care pune din nou în discuţie soluţiile cosmologice precedente. Mobilismul va atinge maximul de virulenţă, ducînd astfel fizica elenă la un punct mort, cînd va pătrunde în lumea inteligibilă, rezervată persistentului şi imutabilului, sub forma de emanaţie (neoplatonism) sau de creaţie (iudeo-creştinism).

Permanentul, indestructibilul, substanţialul, deşi dedus din dogma monistă, are în sine o valoare explicativă de sine stătătoare. Substanţialul, persistentul, este o condiţie primă a oricărei ştiinţe a naturii şi cei dintîi cosmologi sînt în căutarea acestui principiu. Pe lîngă substanţial, o altă condiţie, încă mai de seamă, este generalul, conceptul, ideea, fără de care determinarea logică nu e cu putinţă. În cosmologia elenă aceste două condiţii, cu atribuţii distincte, sînt confundate şi din această pricină se ivesc greutăţi pentru oricare încercare de a vedea clar în structura ştiinţei elene. Ambele condiţii: substanţa şi conceptul duc necesar,

sub presiunea celor două dogme, la scindarea **naturii** în două sfere: sfera fizică (schimbarea individuală) şi sfera metafizică (substratul indestructibil şi ideea imutabilă). În adevăr, pentru nominalism sensibilul este devenire, multiplu; pentru monism, ceea ce nu devine este doar **Unul**. Era dar logiceşte necesar, ca tot ce se prezintă ca Unul (substratul permanent sau Ideea) să fie aşezat dincolo de sensibilul în **devenire**.

II

Physis ca antagonism şi armonie superioară a calităţilor. Momentele unei drame filosofice: de la Thales la Plotin.

1. Problema cosmologică, în datele ei prime, se încheagă, spre uimirea unei conştiinţe moderne, în chipul următor: Natura este un Tot de multiple (=individuale) calităţi, care ostile, rebele, unele faţă de altele, nedisciplinate, dar nu nedisciplinabile, se înlocuiesc rînd pe rînd, apar şi dispar, asemenea configuraţiilor caleidoscopice. Imaginea cosmologică – aceeaşi e şi a mitului – este simplă: „lumea alcătuieşte un întreg, care este angajat într-o schimbare fără de sfîrşit" [1]. Devenirea ca perindare necesară de calităţi opuse ne întîmpină chiar la Anaximadros[2], iar Herakleitos – se va vedea – o exprimă în formule stranii prin concizia lor paradoxală. Pentru dioscurii vechii cugetări, Platon[3] şi Aristoteles[4], această viziune are strălucirea orbitoare a premiselor evidente „prin ele însele", a enunţurilor ce fac de prisos orişice întemeiere. E un fapt, care, pentru tălmăcirea lui, somează gîndirea să descopere un plan teoretic de o valoare superioară.

1 **A. Rivaud**. Op. cit., p. 267-8.
2 **F. Kühnemann**: Grundlehren der Philosophie, 1899, p. 5.
3 **Platon**: Phaedon, 70 c. 71: „Să vedem deci, dacă putem încuviinţa cu necesitate, că toate cîte au potrivnicie, de nicăieri aiurea nu se pot naşte ca din propriul lor contrariu. De pildă: cînd un lucru se măreşte, fost-a el cu necesitate mai mic, pentru ca în urmă să se facă mai mare? Da... Aşadar, zise Socrates, oare este acum sigur că toate se nasc în acest chip: potrivniciile din propriile lor potrivnice? Foarte sigur" (trad. C. Papacostea, p. 143).
4 **Aristoteles**: Physica, 191 a; Metaph. 1087 a 36, şi numeroase alte pasagii.

Devenirea implică neapărat creaţie; dimpotrivă explicarea devenirii mărgineşte sau chiar elimină creaţia. Dogma nominalistă: lumea sensibilă e alcătuită din indivizi (pluralitate) în metamorfoză afirmă creaţia; dogma monistă: lumea fiind un Tot închis în sine n-are început şi sfîrşit, n-a luat naştere şi nu va pieri, aşadar, dogma monistă, printr-o mişcare logică de apărare, neagă creaţia. Ambele dogme cu postulatele lor (prima e pentru creaţie, a doua împotriva acesteia) intră ca factori componenţi ai conceptului elen de „materie": devenirea la suprafaţă, permanenţa substratului nedeterminat în adîncime; de o parte devenirea sensibilă, de alta „existenţa" suprasensibilă. Cînd mai apoi, în atmosfera socratismului (Platon, Aristoteles), „existenţa" va fi atribuită conceptului „general", Ideii, nu substratului, ca în cosmologia preplatonică, substratul va pierde şi el, deşi permanent, deci „existenţial", ceva din „existenţă", va deveni aproape o „non-existenţă" (Platon) sau o „potenţialitate" (Aristoteles).

Dar, potrivit inspiraţiei nominaliste, care este iniţială prin caracterul ei preştiinţific, devenirea calităţilor contrare (enantia) solicită cu exclusivitate supărătoare atenţia. Natura are o structură antagonistă, de luptă internă, iscată de calităţi opuse, pe scurt, natura posedă o structură dialectică. Dialectica, arta sau ştiinţa unificărilor prin opoziţie şi dispută, stă în constituţia ştiinţei elene.

Analiza conceptului de physis va aduce deplină lumină. Cuvîntul physis, mult mai familiar decît acela de cosmos, nu este deloc mai precis decît vocabula modernă corespunzătoare: Natură, dar păstrează încă aproape intactă savoarea originii şi recentelor ei prefaceri.

Pentru E. Hardy[1], „natura" (physis) are drept înţeles principal, potrivit etimologiei sale (phyesthai), nota de proces, de flux continuu, de creştere, de generaţie, pe scurt, de devenire. E *natura-generaţie*. Secundar, physis cuprinde totdeodată şi principiul generaţiei, aşadar, ceea ce e permanent în metamorfoze, anume, substratul *„material"*, sub-

1 **E. Hardy**: Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie, I, Berlin, 1884.

stanţa. Deci al doilea înţeles e *natura-substanţă*. Această tălmăcire – „natura" e mai ales devenire, cauzalitate, dinamism – este convingerea lui Alb. Rivaud şi, între alţii, recent a lui W. Nestle [1].

J. Burnet, punînd înainte al doilea înţeles, *derivat*, e de părere că physis din titlul tradiţional al celor dintîi opere cosmologice are sensul de substanţă, astfel încît „peri physeos" trebuie tradus prin „despre substanţa" lucrurilor [2]. Afirmaţia lui Burnet n-a rămas fără replică, şi W. A. Heidel [3] ajunge la un rezultat aproape identic celui formulat de Hardy, se pare, independent de acesta: „natura" închide mai ales proprietatea devenirii, fără a elimina pe aceea secundară de substrat constant. La această teză mai comprehensivă se raliază şi Auguste Mansion[4].

Că prin urmare între teza mai degrabă unilaterală a lui Burnet şi aceea mai largă a lui Hardy, Rivaud etc., nu există opoziţie ireductibilă, acordul este astăzi ca şi făcut. Înţelesul de generaţie e necontenit implicat de *physis*, chiar cînd se vizează substratul indestructibil. O propoziţie a lui Empedokles, inserată de Aristoteles în articolul „natură" din Cartea a V-a a „Metafizicii", de care ne vom ocupa mai jos, susţine fără înconjur că devenirea, creaţia şi anihilarea calităţilor, este aproape sinonimă cu „natura". Sub inspiraţia lui Parmenides, care desconsidera ca fără valoare, ca fiind „nimic", devenirea, Empedokles, înlocuind devenirea prin „amestec şi despărţire", se crede în drept a scrie: „Nici un lucru nu are natură (devenire reală, calitativă), ci există doar amestec şi desfacerea amestecului. Natura e un cuvînt inventat de oameni pentru acest (proces)". Nu trecem cu vederea că mai întîlnim un sens generic al „naturii"; el stă în legătură cu ceea ce spuneam înainte privitor la Unitatea naturii.

1 **W. Nestle**: Die Vorsokratiker, ed. 2-a, 1922, pp. 21-22.
2 **J. Burnet**: Op. Cit., pp. 12 şi urm.
3 **W. A. Heidel**: Περι φυσεως. A study of the conception of Nature among the Presocratics (Vol. XLV din Procedeengs of the American Academy of Arts and Sciences, 1910).
4 **Aug. Mansion**: Introduction à la Physique Aritotélicienne, 1913, p. 22.

În „Metafizica" sa (Cartea V), Aristoteles, analizînd înţelesurile principalilor termeni tehnici în filosofie, relevează diversitatea de înţeles a lui physis (cinci sau şase înţelesuri), stăruind însă asupra celor de temei care sînt trei: natura-generaţie sau devenire; natura-materie, substrat sau subiect al generaţiei (de pildă materia acestei statui e bronzul); natura-formă, esenţă sau „substanţă" – se ştie „substanţa" are două sensuri la Eleni; şi substrat material şi formă esenţială. Acest înţeles, natura ca substanţă formală, îl avem în locuţiunile: natura lui Socrates este umanitatea sau „stă în natura acestui lucru". Aşadar, şi de data aceasta, constatăm un transfer al termenului în discuţie de la devenire la principiul devenirii (substrat material sau formă), cu deosebirea că Aristoteles nu uită niciodată, spre deosebire de Eleaţi, că unde a dispărut schimbarea, ţîşnirea de noutăţi fenomenale, nu se mai poate vorbi de natură.

Se ştie că la Eleni principiul devenirii are două înţelesuri: cel vechi de substrat, de „materie", care cu modificările impuse de doctrina sa este primit şi de Aristoteles, şi acela de esenţă, de idee platonică, de formă. Ambele concepte au ca factor comun „constanţa": indestructibilitatea în cazul substratului, imutabilitatea în cazul formei.

Din cele trei sensuri, Aristoteles preferă în cele din urmă pe cel de al treilea (forma), şi astfel justifică indirect teza lui Burnet. Începutul cărţii a II-a din „Fizică" e categoric şi semnificativ: corpurile naturale (elementele organice, animalele, plantele) sînt definite în contrast cu produsele artificiale ale tehnicii şi ale poeziei umane şi cu efectele hazardului: „Printre făpturi unele există prin acţiunea naturii, animalele şi părţile lor, plantele şi corpurile simple ca pămînt, foc, apă, aer. De aceste lucruri şi de altele de acelaşi fel, spuneam că există prin natură. Toate lucrurile de care am vorbit se deosebesc evident de cele ce nu există prin natură; fiecare făptură naturală *are în sine un principiu de mişcare şi de repaus*, unele sub raportul locului, altele sub raportul creşterii, altele sub raportul alteraţiei [schimbării

calitative]. Din contra, un pat, o haină, şi orice alt obiect de acelaşi gen, adică în măsura în care e un produs de artă, nu posedă nici o tendinţă naturală spre schimbare, ci numai întrucît aceste obiecte au ca proprietate accidentală de a fi în piatră sau în lemn sau în orice alt amestec, şi sub acest raport; căci natura e un principiu şi o cauză a mişcării şi a repausului pentru lucrul în care sălăşluieşte nemijlocit, prin esenţă nu prin accident" (*Fizica*, 192 b). Vor fi dar „naturale" toate calităţile care aparţin esenţial unui lucru, de pildă e natural ca pămîntul să tindă spre centrul universului, locul său „natural".

Aşadar, potrivit vederilor lui Aristoteles, natura e în prima linie principiul devenirii. Care e acest principiu? Stagiritul discută această chestie în pasagiile ce urmează. Elaborarea metafizică statornicise două principii constructive ale lumii fizice: materia şi forma. Materia, substratul constant, ca principiu al mişcării era convingerea de temelie a cosmologilor anteplatonici. Aristoteles nu dărîmă această opinie, obştească atunci, ci o socoteşte doar necompletă, deoarece „materia", „substratul" e virtualitate, un resort gata în orice clipă a se desface şi de a legitima astfel devenirea. Un lucru virtual e un lucru care nu este încă el, adică *aşa şi nu altfel*, cu precisă determinare sau „natură". Un lucru ia loc în natură, cînd posedă o proprietate constantă, o esenţă, determinată conceptual, deci, o formă. Nu mai puţin, potrivit finalităţii cerute necesar de cosmologia aristotelică, forma, actualizarea, este scopul devenirii, al potenţialului. În sfîrşit, e de relevat că forma e factorul „constant", care supravieţuieşte distrugerii ce fatal loveşte tot ce e individual, aşa de pildă cutare om dispare, dar el dă naştere altui om şi în acest chip forma continuă pururea aceeaşi.

Dar la Aristoteles „natura" mai prezintă încă o latură, de asemenea cunoscută primilor „fizicieni" şi acceptată pînă azi ca un postulat legat indisolubil de speculaţia metafizică: „natura" e luată în sensul de „totalitate", de unitate, a fenomenelor perceptibile, unitate care cuprinde ceva mai mult decît simpla juxtapunere prin sumaţiune a părţilor. În consecinţă pentru noi este probabil, că titlul,

adesea atribuit mai tîrziu, de „peri physeos" închide în sine şi acest sens generic: „despre totalitate", originea şi transformarea ei. Dar şi în acest sens se aude aproape imperceptibil nota de devenire, nu pentru a-i recunoaşte suveranitatea absolută, ci pentru a-i limita împuternicirea, pentru a o explica prin ceva constant, indestructibil, fără generaţie şi moarte: Unitatea. De altminteri, am arătat, şi aci avem prilejul nimerit de a repeta: principiile aristotelice, factorii constanţi ai devenirii – fie substratul material, fie forma imaterială dar implantată în pasta amorfă a materiei – îşi au obîrşia în Unul constant, în Totalitatea ce cuprinde orişice şi care de aceea n-a luat naştere şi nu se va prăbuşi în Nimic.

Pentru aceste din urmă cuvinte noi sîntem înclinaţi a socoti, alături de natura-generaţie, tot atît de primordială natura-totalitate, generaţia presupune creaţia; totalitate o înlătură, totalitatea ca substrat sau ca formă (esenţă). *Natura-generaţie (natura naturata) şi natura-unitate (natura naturans) sînt cele două înţelesuri originare.*

Drept încheiere, subliniem că la Eleni conceptul de „materie" scos din acela de „natură", are de asemenea două înţelesuri contrarii dar solidare: materia este schimbare – oriunde e schimbare, trebuie să existe şi materie, chiar în lumea psihică – ; materia e substrat constant şi unitar, e principiul determinativ al schimbării.

2. Spiritul elen, chiar în mituri, îşi exprimă credinţa într-o ordine a devenirii, în guvernămîntul unor legi, care personificate disciplinează implacabil transformările materiale: Ananke, Adrasteia, Nemesis, Kronos, Afrodita, Hestia orfico- phytagoreică, etc. Astfel problema e: cum se explică prezenţa unei ordini interioare metamorfozelor, aparent capricioase; cum vom smulge taina acelui Destin care fixează cicluri şi perioade?

Credinţa într-o ordine inflexibilă este dictată de altminteri de fapte, căci în lumea empirică sînt prezenţi alături de instabilitate şi factori statornici; de asemenea, în ciuda nominalismului, în această lume materială, găsim şi

general nu numai individual[1]. Numai că, pentru Elen, această persistenţă şi acest general (= ceea ce se repetă), aşadar, elementele „ordonatoare" sînt secundare, derivate, nu primordiale. Drept urmare, noua formulare a problemei cosmologice sună: cum ia naştere din Haos Cosmosul, din dezordine ordinea şi armonia, din nedisciplină disciplina, din nestatornicie substanţialitatea, din individual generalul, din contingent necesarul, din nedeterminat determinatul, din multiplu Unul? Sau cu o întorsătură epistemologică: cum decurge din neînţelegere înţelegerea? De fapt, această formulă originar nu e nici cosmologică nici epistemologică, ci este de-a dreptul etic- socială; este o transpunere filosofică a situaţiei din Cetatea elenă; este deci o sociomorfizare. Pe de altă parte însă problema, cum decurge cosmosul din haos, implică a doua dogmă, monismul: Natura este o perfectă Unitate, o coordonare sintetică împinsă la extrem. Nu este oare Cosmos sinonim cu legalitate, unitate, armonie? „Existenţa nu ne apare ca o cucerire asupra Neantului?" (H. Bergson).

Pentru Ernst Howald trebuinţa „armoniei" în natură este resortul prim al cosmologiei vechi. Instabilitatea aparentă implora ca reazem, ca mijloc de orientare, de mîntuire chiar, descoperirea unei „armonii nevăzute" (Herakleitos). Natura este o unitate, un consens, o ordine sublimă (Kosmos). Din năzuinţa după armonie se alimentează şi „fanatismul adevărului", raţionalismul occidental, chiar ştiinţa[2]. Aşadar, originalitatea cugetării elene nu e numai credinţa nezdruncinată în atotputernicia armoniei, a Unităţii, dar şi convingerea, că putem cunoaşte legea ordonatoare, că putem deci despărţi realul (unitatea sintetică) de nereal sau aparenţă (dezordine), inteligibilul de neinteligibil.

E probabil că mistica orfică a întrebuinţat întîi metafora de Cosmos pentru conotarea ordinei inflexibile a lumii [3].

1 **Lucretius Carus** a văzut că repetiţiile şi constanţele din lumea materială ne fac să bănuim existenţa a ceva permanent, a unor „elemente imutabile" (De Rerum Natura, I, 215-264, 584-598).

2 **E Howald**: Die Anfänge der Europäischen Philosophie, 1915, pp. 15 şi urm.

După Pseudo-Plutarchos (Placita), paternitatea cuvîntului, în acest sens, ar fi de atribuit lui Phythagoras, care, ştiut e, a fost nemijlocit înrîurit de orfism. Tot sub influenţa orfismului sau, mai degrabă, a difuzei viziuni mistice (Totul e Unul), expresia se întîlneşte textual la Anaximenes, independent de Pythagoras [1]. Adevărul e că „armonia" – de origine mistică – este un ideal obştesc al cugetării elene.

Dar o lămurire e neapărată. Nu numai pentru cosmologie, dar chiar şi pentru mit, Haosul [2] nu este nimicul, un zero de realitate, ci, precum magistral a dovedit H. Bergson despre neant [3], este o *altă* existenţă, o existenţă nedorită, o existenţă fără ordine şi de aceea, prin contrast, o non-existenţă. Nu scoate Hesiod din Haos, conceput ca un abis, ca o genună întunecoasă, o generaţie sensibilă, lumina lumii? Trecerea de la haos la cosmos nu e un salt de la nimic la ceva, ci un mers înainte de la elemente primordiale, însă neagregate, la aceleaşi elemente, însă agregate sau „integrate". Cosmologia elenă cuprinde în germene de la început această soluţie, care, formulată cu timiditate de Anaximenes[4], este desăvîrşită mecanist de atomişti, chiar de Empedokles şi Anaxagoras, iar finalist de Platon şi Aristoteles. Diferenţa dintre haos şi cosmos este dar o chestie de redistribuţie a unor elemente originar date şi eterne. Haosul nu e ceva *nedat* – nimeni nu vorbeşte de ceva nedat, – ci un dat deosebit de cel „format" sau „determinat".

Pe scurt, premisele oculte, stipulaţiile implicite, ale problemei cosmologice sînt: 1. certitudinea de fapt că lumea este o transformare haotică de calităţi individuale, ţinute laolaltă de un substrat evanescent, fluid – nominalismul; 2. enunţarea agresivă că, în ciuda acestui haos, natura este *una*, credinţă susţinută de postulatul următor; 3. experienţa exterioară, pentru care elenul avea dispoziţii puţin

5 **W. Nestle**: Op. cit. p. 18.
1 **W. Nestle**: Ibid. p. 27.
2 Materia elenă este înrudită cu Haosul; şi ea este nedeterminată şi ca atare în stare a produce tot ce e vizibil.
3 **H. Bergson**: L'Évolution créatrice, ed. V, 1909, pp. 298 şi urm.
4 Anaximenes vorbeşte de „condensare" (pyknosis) şi „rărire" (manosis).

obişnuite, dar nu mai puţin aspiraţiile colective spre organizarea vieţii, sugerară convingerea că acea transformare nu e accidentală, ci poruncită de legi. Drept urmare, se ridică întrebarea: cum e legalizată agitaţia haotică; cum haosul face loc bunei orînduieli? În alţi termeni, problema era originea lumii şi legea, potrivit căreia natura s-a format, se menţine în prezent şi va fi mai departe.

La această întrebare, elenul – el, cel dintîi – anunţă lumii un răspuns „raţional", nu mitic. Înţelegerea, explicaţia, e teorie nu poezie, este inteligenţă, nu imaginaţie. Elenul e primul teoretician al naturii. Îl pasionează nu originea şi adorarea agenţilor supranaturali, ci izvorul lucrurilor şi surprinderea cauzelor naturale. El este cel dintîi, care, după un cuvînt platonic, pune la cale o *explicaţie*, o „salvare a fenomenelor".

Caracterizarea aceasta e de bună seamă globală. În fapt, cosmologia elenă cuprinde în sine duplicităţi, prezente de altminteri în toate manifestările poporului grec, care nu revoca nici o idee veche, ci doar o juxtapunea celor noi. În momentul în care prinde a creşte sămînţa ştiinţei naturii în Miletul Asiei mici colonizate, se ridică şi în Grecia un val mistic care inundă toată lumea mai răsărită de atunci. Paralel cu orfismul elen, care nutreşte ambiţii filosofice, cheamă la viaţă reforme religioase următorii: Zoroastru în Persia, Budha în India, Confucius în China, Esra şi Iosua în Palestina. Dar pe cîtă vreme în aceste ţări misticismul pune stăpînire şi opreşte pentru totdeauna avîntul cultural, în Grecia puhoiul nu înghite ştiinţa, ci o stimulează şi se pune în slujba ei. E un fapt unic şi de aceea s-a rostit un cuvînt de efect: e o minune. Asocierea noii religiozităţi cu ştiinţa s-a făcut prin mijlocirea disciplinei teoretice de precădere elene: matematica, deci a unei ştiinţe, care se îndepărta, pentru a obţine siguranţă, de datele sensibile (nesigure, potrivit dogmei nominaliste) şi în acest fel îndestula totdeodată exigenţele logice şi năzuinţele ascetice, de îngenunchere a corporalului. Rolul matematismului în mîntuirea ştiinţei antice de naufragiu va mai fi notat.

Procedeul explicativ al cosmologului elen nu este raportarea funcţională a unei schimbări la alta mai simplă, mai generală: mişcarea. Procedeul acesta, desigur, nu-i este străin, dar el nu ştie să-l valorifice. Beneficierea de acest procedeu, prin esenţă mecanist şi inteligibil, va fi rezervat ştiinţei moderne. Procedeul elenului este altul, este cel de al doilea procedeu posibil[1]: subordonarea părţilor faţă de întreg, subordonare care în cele din urmă ia o înfăţişare finalistă: partea este mijlocul în vederea afirmării totului sau, altfel formulat Totul este scopul pentru care fiinţează părţile[2]. La primii cosmologi se înţelege de la sine că numai Totul e divin, deci, că este scop în sine; la Platon, orice element care are caracter de întreg, de unitate, cu misiunea de a comanda pluralităţii – Ideile – există „în sine şi pentru sine" şi e mădular ceresc.

Fără îndoială, problema temeiului explicativ al schimbării se întîlneşte explicit la noii cosmologi din sec. al V-lea, iar soluţionarea ei de-a dreptul mecanică e susţinută în principiu de atomism. Dar acest mecanism n-a izbutit a se impune, între alte cauze, mai ales din aceea, că avea împotriva lui spiritul cosmologiei elene. Aceasta se mulţumea cu subordonarea părţii faţă de întreg: partea era instrumentul de realizare a planului total şi global; în consecinţă cosmologia veche, mai ales la începuturile ei, departe de a „explica" schimbarea, căuta s-o „reducă" la întreg, care era simultan general (neschimbător) şi persistent [3].

Şi mai tîrziu, fizica elenă a fost o explicaţie tot prin subordonarea finalistă a părţii faţă de întreg; de asemenea persistent dar mai ales general: specii, forme, clase. Explicarea cauzală, modernă, prin instituirea unei relaţii funcţionale între mişcări sau între o mişcare (vibraţie) şi o schimbare calitativă (culoare) – în germene la Eleni – nu putea dobîndi preponderenţă fără a revoluţiona adînc spiritul ştiinţific antic.

1 Se ştie şi cer iertare că repet: explicarea elenă recurge sau la substratul „material" sau la forma „nematerială" – cele două condiţii ale ştiinţei.
2 **Th. Haering**: Op. cit., p. 78
3 Compară **E. Zeller**: Op. cit. vol. I A., ed. 7-a, pp. 241, 243-4.

Drept vorbind, subordonarea părţii către un întreg nu este o explicaţie decît în ipoteza unei finalităţi constitutive; altminteri este o simplă descripţie, care este, desigur, o condiţie a explicaţiei cauzale. Cînd bunăoară constat că roşul frunzei de toamnă şi verdele ei de primăvară aparţin unuia şi aceluiaşi lucru şi conchid astfel că frunza s-a schimbat în culoarea ei [1], nu fac altceva decît să înregistrez, că două calităţi „opuse" aparţin *aceluiaşi* lucru. Dar tocmai această aparţinere era un adevăr ce trebuia cîştigat, deoarece o astfel de „identitate" *substanţială* lipsea gîndirii primitive. Raportarea la un întreg persistent, substanţializarea, trebuiau bine lămurite, pentru ca ştiinţa să depăşească empirismul reţetelor tehnice şi să procedă la căutarea repetiţiilor *formale*. Şi era logic, dată fiind premisa monistă, ca această substanţializare să se învedereze la Eleni prin „universalizare" (Unul şi Totul), aşadar, prin afirmarea noţiunii de „sistem", pe scurt, prin construcţia de explicaţii globale. Drept încheiere, putem scrie că descoperirea substanţialului, a persistentului, nu este, în sens strict, o explicaţie, ci numai o descripţie, care fundamentează explicaţia.

3. La Eleni înţelegerea se exercită prin decretarea spontană că Întregul persistă, că el nu naşte din nimic, că nu se pierde în nimic, că nu tolerează nimic în afară de sine, fiindcă este Totul, în sfîrşit, mai ales că orice eveniment empiric (lucruri şi prefacerile lor) este o formă, o revelare, efemeră a Întregului. S-a văzut că prezentarea lumii ca întreg închis în sine, oarecum rotunjit, este implicată în primele statuări ale cosmologiei elene. Anaximenes îi află o formulare destul de limpede şi-i vede însemnătatea supremă. „El (Anaximenes) a afirmat, primul, cu precizie unitatea materiei sau mai degrabă a substanţei, căci al său «aer nedeterminat» e susceptibil de senzaţie, inteligenţă şi voinţă, întocmai cum corpurile, formate din el, sînt susceptibile de a fi simţite, gîndite şi mişcate[2]."

1 În nici un caz: „culoarea frunzei s-a schimbat".

2 **P. Tannery**: Pour l'histoire de la Science hellène, 1887, p. 158.

Acest întreg avînd suflet şi viaţă, am fi îndemnaţi a crede că unitatea lui e întemeiată pe unitatea sufletului. Ideea unităţii lumii, a unei unităţi datorite prezenţei unui suflu universal, a fost vulgarizată de Diogenes din Apollonia şi prin acesta ideea a dobîndit o covîrşitoare înrîurire asupra gîndirii antice[1]. La Platon, unitatea sufletului – sufletul se mişcă prin sine şi de aceea e principiul mobilităţii – serveşte fără echivoc drept legitimare a unităţii lumii[2]. De altminteri persistenţa sufletului este enunţată cu mult înainte de persistenţa „materiei"; ea este un patrimoniu ancestral al omenirii.

La cei dintîi cosmologi (sec. VI), problema permanenţei, a substanţialităţii, este un corolar nemijlocit al dogmei unităţii cosmice. Multiplul sensibil este o explicitare evolutivă a Unităţii substanţiale, care e animată de o mişcare spontană. Cum, mai departe, natura este în fond Una, şi cauza sau principiul lumii este de asemenea unul. Lumea este una, deci persistă. Ea persistă, desigur, nu în părţile ei ci ca întreg. Prin urmare, înapoia devenirii stă o substanţă unică. Părţile nasc şi mor, întregul ca atare, substratul, este indestructibil. Monismul panteist sau, mai exact, panzoist al lui Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, era dictat de dogma: natura este un organism, un individ cu o veşnic tînără vitalitate.

Cînd Thales, potrivit doxografilor, susţine că toate au luat fiinţă din Apă[3], el postulează, conştient sau subconştient, *unitatea substanţială* a tuturor lucrurilor. La Anaximandros, înţelesul monist şi metafizic al „principiului", al acelei „materii" fără moarte, se vădeşte chiar în acel Apeiron (Nedeterminat şi Nemărginit), din care, păcătuind, se individualizează lucrurile şi în care se topesc ca o ispăşire. Denumirea substratului-principiu ca

1 **A. Rivaud**: Op. cit., p. 223.

2 Platon deduce din unitatea „Sufletului" numai unitatea Naturii, nu şi unitatea substratului material, care, la el, e o reminiscenţă a cosmologiei precedente.

3 Calificarea Unului: apă, aer, foc, nu este în sine o chestie esenţială. Subînţelesurile acestor calificări pot însă prezenta aspecte uimitor de instructive.

Nedeterminat pune în evidenţă caracterul său oarecum suprasensibil. În adevăr, în sfera perceptibilului nu avem fericirea de a întîlni vreo calitate constantă, ci doar o neobosită cascadă de calităţi. Drept urmare, Apeiron-ul nu are, nu poate să aibă, o anumită calitate (apă, aer), deşi e rezervorul potenţial al tuturor realităţilor sensibile[1]. „Dacă ni se spune că (această substanţă) nu avea, după opinia lui (Anaximandros), nici o calitate determinată, neprezentîndu-i-se sub o formă mai mult decît sub alta, aceasta rezultă nemijlocit din însuşi faptul că ea nu era perceptibilă prin simţuri" [2]. E probabil că Anaximandros a conceput întîi identitatea de substrat pentru toate calităţile fluide ce cad sub simţuri şi drept consecinţă a denumit acest substrat fără calitate: Nedeterminatul. Începînd cu Platon, Nedeterminatul se va încetăţeni ca notă capitală a „substratului", a „materiei".

E de asemenea de acceptat, că Aerul lui Anaximenes şi Focul lui Herakleitos nu sînt o nesocotire a adevărului impus de Anaximandros, deci ridicarea celorlalte două „elemente" la rangul de substrat metafizic nu constituie un regres filosofic. Căci Aerul are drept notă proprie invizibilitatea, deci, un fel de nedeterminare în ordinea calităţii. Apoi lui Anaximenes i se atribuie noţiunea de „aer nedeterminat", care trece la Pythagorei. Focul mistuieşte toate calităţile, îndepărtînd astfel persistenţa oricărei calităţi. Oricum, e semnificativ că ritmul cosmologiei elene are acest sens: substratul material, fiindcă este indestructibil, nu poate avea vreo calitate. Calităţile devin, substratul rămîne.

1 Acesta pare a fi motivul de căpetenie al instaurării Nedeterminatului ca „materie" unică, nu acela că o anumită calitate nu e capabilă a produce calităţile celelalte opuse – transformarea calitativă, succesiunea prin creaţie a calităţilor exista înainte la Thales şi se va întîlni apoi nu numai la Anaximenes şi Herakleitos, dar şi mai tîrziu; de asemenea nici motivul că un substrat determinat nu tolerează o generaţie infinită ci trebuie să se istovească. Desigur, şi Anaximandros putea concepe ca mai tîrziu Herakleitos un ciclu nesfîrşit de naşteri şi distrugeri în cadru limitat, înăuntrul unui principiu determinat şi finit.

2 P. Tannery: Mémoires Scientifiques, vol. VII (Philosophie ancienne), 1925, p. 191.

În acest loc o obiecţie posibilă. Atît lui Anaximandros cît şi lui Anaximenes încă din antichitate li s-a atribuit teoria, consecvent susţinută de Demokritos şi Epikuros, a coexistenţei „lumilor nenumărate". Posibilitatea doctrinară a pluralităţii lumilor *coexistente* la Anaximenes şi Anaximandros, monişti declaraţi, a fost un prilej de exegeze contradictorii la istoriografii moderni. J. Burnet, sprijinit pe „tradiţia doxografică", atribuie hotărît lui Anaximandros [1] şi mai prudent lui Anaximenes [2], teoria „lumilor nenumărate". E. Zeller, fireşte, înainte de Burnet, pune la îndoială această străveche interpretare, susţinînd pe de o parte că acele lumi sînt doar „părţi ale unui singur sistem cosmic" [3], iar pe de alta că pluralitatea nu poate fi decît succesivă, nicidecum simultană. Ceea ce ne îndeamnă să fim alături de Zeller este reflecţia inevitabilă, că „nenumăratele lumi" – innumerabiles esse mundos, după Cicero – sînt eliminate teoretic de prototeza: „lumea e Una".

4. Subordonarea părţilor faţă de întreg, încadrarea lor într-un tot, era, s-a văzut, o explicaţie rudimentară, dar era totuşi o explicaţie: orice calitate sensibilă pătrundea în sfera inteligibilului în măsura în care era privită ca o „obiectivare", ca o formă sau poate chiar ca o mască, a Unului ce persistă. Unul are demnitatea de cauză sau izvor prim a tot ce se vede. Unul este „Principiul" (arche) nu numai în sensul de primă verigă a unui lanţ de metamorfoze, ci cauza necontenit producătoare a tot ce se petrece sub ochii noştri şi de aceea unificatoare şi persistentă. Principiul e cauza constantă care dă armonie rapsodiei de schimbări. Cauza *constantă* a schimbării nu poate fi o altă schimbare, ci ceea ce sfidează timpul. Principiul e dar şi substratul material; el este Începutul, însă nu ca o realitate legată de timp ci ca un factor ce există pretutindeni şi totdeauna – netemporal [4].

1 **J. Burnet**: L'Aurore de la Philosophie Grecque, 1919, p. 63 şi urm.
2 **J. Burnet**: Op. cit., p. 83 şi urm.
3 **E. Zeller**: Op. cit. I A., p. 306.
4 **H. Rickert**: Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie (Logos, XII, p. 317).

Judecînd nu numai după puţinele crîmpeie de gînduri păstrate, dar şi după spiritul doctrinei lor, primii cosmologi – Milezienii – n-au cunoscut trebuinţa de a preciza nici conţinutul logic, nici raportul mutual al celor două aspecte cosmice: persistenţa invizibilă şi „schimbarea" vizibilă. Ele erau tolerate să coexiste fără o dependenţă intimă. În consecinţă va fi aproape un joc dialectic, cu funeste rezultate, pentru Herakleitos şi Parmenides disocierea strictă a celor două aspecte, primul lăsîndu-se tîrît de procesiunea fără odihnă, cel de al doilea, care se referă tacit la primul, accentuînd persistenţa unitară. Parmenides exagerează pînă la paradox, de altminteri în spiritul cosmologiei, aspectul substanţial, iar Herakleitos dă o vigoare neatinsă pînă la el aspectului dinamic, transformist. Situaţia bizară e că, deşi la antipozi, amîndoi aceşti cosmologi sînt credincioşi spiritului primelor sisteme naturaliste.

La Herakleitos nu numai lucrurile din cuprinsul naturii, ci natura ca Tot se află în perpetuă mobilitate: *totul* e fluid, nimic nu rămîne; nimic nu persistă nici în părţi, nici în întreg. „Divinul" nu este stabilitatea, ci devenirea. Cu gîndul de a oferi o justificare empirică a procesului universal, Herakleitos ridică „focul" la rangul de principiu viu al mobilităţii. În cosmologia Hefesianului, substanţialitatea – substratul constant – s-ar părea că a fost trecută printre iluzii, pe cîtă vreme prin jocul neînduplecat al logicii a fost trecută devenirii: schimbarea este chiar substanţa lumii, iar focul ca substrat satisfăcea această strămutare: el rămîne acelaşi, numai dacă se consumă pe sine şi consumă totul necontenit. Aşa se acreditează definitiv viziunea spontană a Elenilor, faptul metamorfozei. Şi cum motivul substanţialist fusese impus ştiinţei, în prima linie, de dogma unităţii lumii, Herakleitos aducea fără voie dovada că unitatea se poate lipsi de substanţialitate.

Dar în acest moment se vădeşte caracterul dramatic al cosmologiei elene. Înlăturînd substanţa invizibilă, făcînd astfel inutilă, cel puţin provizoriu, explicaţia naturii cu ajutorul primului factor al ştiinţei, apelul la celălalt prin-

cipiu unificator şi deci constant, la generalul explicativ (idee sau lege) era de neînlăturat.

Este succesiunea calităţilor haotică sau e stăpînită de o lege, de un ritm, deci, de un principiu general, „ordonator"? Herakleitos, poate cel mai reprezentativ cosmolog presocratic, fiind pus în situaţia de a alege, dă un răspuns uimitor pentru un partizan al purei schimbări. Devenirea stă sub conducerea unei legi neîndurate, care este însăşi „Raţiunea" (Logos), iar funcţiunea ei de legiferare se manifestă în „unirea contrariilor" [1], în armonia calităţilor individuale.

Se ştie, că pentru cugetarea elenă, schimbarea este o succesiune de calităţi, iar aceste calităţi se succed, fiindcă sînt opuse. „Contrarul este din contrar", iar, după Herakleitos, „toate iau naştere din contrarii" (enantioteta)[2]. În simultaneitate contrariile s-ar anula; în succesiune calităţile se unesc, consună, datorită puterii juridice a Raţiunii universale, a cărei prezenţă împrumută naturii ceva din sfinţenia Divinului. E vrednic de notat că înfăţişarea lumii sensibile ca succesiune de calităţi contrare este sugerată de faptul empiric, că un lucru, care e la un moment dat aşa, devine *altfel* – Elenul zicea chiar: *altul*. Metafizică e doar interpretarea acestui fapt: contrariile se evocă reciproc, fiindcă orice calitate are nu ştiu ce putere ascunsă şi dialectică de a provoca spontan apariţia contrariului ei.

Nici un naturalist elen n-o spune lămurit, însă toate străduinţele explicative au ca ipoteză ascunsă convingerea, că opoziţia calitativă cea mai cuprinzătoare şi cea mai enigmatică este existenţa şi nonexistenţa. Cum devenirea este o succesiune de calităţi contrare, cum opoziţia fundamentală este aceea a existenţei şi a nonexistenţei, orice schimbare apare ca succesiune de existenţe şi nonexistenţe, deci, o creaţie şi o anihilare fără îngrădire: o calitate, un lucru, era; acum nu mai este; o calitate, un lucru, nu era, acuma este.

1 Patin (A. Patin: Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems 1885, p. 36) a dovedit întîi că „unitatea contrariilor" este piesa centrală a herakleitismului.

2 **Diogenes Laertios**: Vitae Philosophorum, cartea IX, 7.

Devenirea este o plutire între existenţă şi nonexistenţă; ea se apropie chiar mai degrabă de nonexistenţă, căci în fond existenţa sensibilă nu durează; ceea ce este, nu este multă vreme. În aceste condiţii, era logic, ca persistentul să fie confundat cu „existenţă", cu realitatea, iar problema cea mai de seamă a cosmologiei elene să fie: „ce e real?" [1]. Nu numai la Eleni, ci în toată filosofia apuseană problematica e aceeaşi, aşa încît criteriul realităţii este chestiunea „metafizică" de temelie. La Eleni însă problema are un aspect special din cauza îndoitei ecuaţii: devenirea este nonexistenţă, fiindcă ea presupune noutatea; persistentul, eliminînd noutatea este „adevărata existenţă". Aceasta e explicaţia opoziţiei de temelie: „devenire-existenţă", opoziţie ce altminteri pare bizară, pentru cuvîntul că normal devenirii i se opune persistentul, nu existenţa, iar existenţei i se opune nonexistenţa, şi nicidecum devenirea, care e asimilată simplist cu iluzia, cu ceea ce nu are fiinţă. Înţelegem acum, de ce ştiinţa elenă era osîndită să nu ajungă la o cunoaştere mulţumitoare a naturii sensibile. Aceasta, fiind noutate necontenită, deci, nestabilitate, nu poate fi obiect de ştiinţă, care are nevoie de două elemente stabile: substratul permanent şi ideea ce determină substratul. Elenul nu poate concepe că realitatea sau existenţa poate fi alcătuită dintr-o succesiune de creaţii şi anihilări absolute; el nu poate accepta, cum face Bergson, că dimpotrivă un lucru nu există decît în măsura în care se schimbă.

Era astfel fatal, ca ştiinţa, nevoită a se constitui prin relevarea în primul rînd a substanţei, a persistentului, să aşeze acest factor într-o altă sferă a lumii şi deci să îmbrace o formă metafizică. Negînd orice substrat, Herakleitos recurge la cel de al doilea factor al ştiinţei: generalul gîndirii, legea raţională.

Din nefericire această lege dialectică nu era o soluţie, ci un izvor de noi întrebări. Căci, deşi îşi atribuise rolul, avut înainte de substanţă, de a înlătura pe un plan superior creaţia şi anihilarea, nu putea explica cum şi de ce o calitate

1 **J. Burnet**: Greek Philosophy, I, p. 11.

devine contrarul ei, cum din *ceva* este *altceva* sau, mai precis, cum la unul şi acelaşi lucru se perindă calităţi contrare. Logosul ordonator explica doar sensul general al succesiunii, dar nu servea o motivare logică îndestulătoare în amănunte, aşa cum s-ar fi cerut, din momentul ce nu se mai recunoaşte un factor persistent, o „materie" unică şi indestructibilă, ca suport al devenirii. Logiceşte, nu există schimbare fără ceva care nu se schimbă. Herakleitos descoperă Legea explicativă, dar suprimă aparent fundamentul explicaţiei: un dat ultim, ireductibil şi indestructibil – substanţialul.

Doctrina lui Herakleitos are, în legătură cu cele spuse, încă un aspect, care îi împrumută o valoare unică de frământare filosofică. Ea scoate la lumină o discordanţă ascunsă în premisele cosmologice elene şi sileşte astfel cugetarea a recurge la revizuirea eleată întîi, la cea platonică mai apoi. S-a văzut: viziunea primitivă este un flux necontenit de calităţi. Pentru a da acestui flux un temei liniştitor, gîndirea îl încadrează într-un Tot, iar, fiindcă acesta e închis în sine, fiindcă e o unitate sau o „armonie", el trebuie să fie şi constant, o „materie" ce persistă. Acest tot constant (expresia, la Eleni, e un pleonasm) explica generaţia lucrurilor; era cauza sau arche-a devenirii. Prin această încadrare, faptul „iraţional" al devenirii, primea un reazem. Substratul unic, totalitatea ca atare, subîntindea schimbarea.

Soluţia aceasta a Milezienilor era nu numai total necritică, dar şi fără consecvenţă. Substratul permanent, la care erau raportate explicativ schimbările, nu-şi putea îndeplini el singur funcţia logică de explicaţie, dintr-un motiv lesne de apreciat în toată valoarea lui, dacă ţinem seama de premisa dinamistă a cosmologiei elene. Substratul material, deşi constant şi indestructibil, era şi principiul „mişcării" în genere: unde e schimbare, este şi „materie" sau, fiindcă e „materie", trebuie să avem şi schimbare. Herakleitos trage consecinţa: însuşi acel substrat e schimbare perpetuă şi implicit el nu mai poate servi ca temei explicativ al schimbării.

Heracleitismul era astfel un moment critic. Care vor fi soluţiile mîntuitoare? O primă soluţie, la rîndu-i radicală, va fi cea eleată; devenirea este iluzie; gîndirea nu cunoaşte decît persistentul, „existenţa". Dar această soluţie era o nouă criză, căci elimina transformarea în genere, nu numai pe cea calitativă, presupunerea de temei a fizicii elene. Se impuneau noi încercări de soluţionare. Astfel cosmologia veacului al V-lea construieşte noi teorii: unii tăgăduiesc transformarea calitativă, deşi admit *calităţi constante* (Empedokles, Anaxagoras); alţii tăgăduiesc o dată cu transformarea calitativă, chiar existenţa calităţilor şi se limitează la cantităţi constante (atomiştii şi phythagoreii). Nici aceste dezlegări nu pot opri multă vreme vechea filosofie, tocmai fiindcă erau în conflict cu viziunea mobilistă. Soluţia primă (Empedokles, Anaxagoras) nu recunoştea *devenirea calitativă*; cea de a doua (atomismul, pythagorismul) ignora însăşi existenţa calităţii. Rezultatul este o izbucnire a heracleitismului în Sofistică, deci o nouă şi gravă criză a ştiinţei elene. S-ar zice: un faliment al cosmologiei. Spre norocul acesteia, Sofistica însăşi sugerează o dezlegare, care, pusă la punct şi desfăşurată de Sokrates în cadrul moralei şi politicii, e exploatată cosmologic de Platon şi Aristoteles. Aceştia recunosc necesitatea unui substrat indestructibil al devenirii, însă îi răpesc, în mod consecvent, orice determinare, tocmai pentru a concilia cele două funcţii ale acelui substrat material: a fi constant şi a fi principiul neconstanţei. Întrucît e nedeterminat este indestructibil; întrucît e determinabil, substratul e receptacolul oricărei schimbări, chiar a celei calitative. Dar de unde calităţile, determinările? Acestea nu mai aparţin materiei, ci alcătuiesc o sferă independentă, sfera universalilor, a ideilor şi formelor. Astfel cosmologia veche a găsit o ieşire şi pe acest drum, cu toate unele abateri apreciabile, va stărui. Să revenim însă, urmînd a da precizii ulterior. Se întrevede chiar de acum că premisele cosmologiei elene sînt explicate şi conciliate cu mare virtuozitate de platonism şi aristotelism, fapt ce asigură acestor doctrine

hegemonia, dacă nu exclusivitatea, în filosofia naturii atît a antichităţii cît şi a evului mediu.

Milezienii nu şi-au pus în mod serios problema condiţiilor schimbării, deoarece înţelegerea devenirii se limita la susţinerea, că Unul e „matricea universală a tuturor formelor şi fiinţelor" (Mabilleau); că din Unul totul porneşte şi în el se înapoiază şi-şi află odihna. Ei nu vedeau „contradicţia Unului care se multiplică şi a inalterabilului care se alterează fără încetare şi proiectează în timp stările sale succesive"[1]. Din moment ce natura este un organism, creşterea, articularea lui evolutivă, era un fapt, destul de evident prin sine pentru a mai fi explicat.

Înglobarea părţilor, a proceselor fizice, într-un Tot făcea plauzibil că aceste părţi nu sînt create sau anihilate, nu sînt scoase din nimic sau prăvălite în neant de bagheta magică a unui Demiurg. Părţile, lucrurile în transformare, într-un fel oarecare devin inteligibile, fiindcă sînt manifestări ale Totului unic, deci persistent sau substanţial (persistentul, prin chiar natura lui, e mai aproape de înţelegere decît nepersistentul). Cum însă, după Herakleitos, orice persistenţă e decretată o iluzie, variaţia calităţilor la unul şi acelaşi lucru devenea un mare semn de întrebare. Totuşi calităţile lucrurilor sînt supuse schimbării după o lege, adăuga Herakleitos. Dar cum se face, că determinate calităţi se perindă în ordine la unul şi acelaşi obiect? Se poate replica: Herakleitos nu cunoaşte lucruri, factori statornici; el cunoaşte doar procese. Totuşi, în concordanţă cu fizica elenă, şi pentru el natura e una, e armonică. Şi atunci problema apărea intactă la natura ca unitate: cum e cu putinţă succesiunea calităţilor contrare la acelaşi univers, dacă nimic nu e substanţial sau dacă însuşi persistentul e supus devenirii? Cum e oare cu putinţă ca universul, care în esenţă e Foc, să devină aer, apă, pămînt şi apoi în ordinea inversă (enantiodromie) să refacă punctul de plecare? Succesiunea era legală, însă misterioasă. Herakleitos ridică problema cu răspuns fără zăbavă a lucrului, în care o diversitate de calităţi ce se succed se prezintă ca o unitate durabilă.

1 **E. Hannequin**: Op. cit. p. 244.

În acest loc se situează opera eleatismului, care, reluînd monismul precedent, îi dă conştiinţa doctrinală, deduce din el toate consecinţele latente şi trădează astfel absurditatea lui. Parmenides, ridicîndu-se împotriva mobilismului heracleitic – fapt istoric bine stabilit –, dă fără voie monismului primitiv, o lovitură mortală, tocmai prin încercarea de a-l absolutiza. Adesea prietenii sînt mai de temut decît duşmanii.

Xenophanes, al cărui rost în cosmologie e şi azi o temă dezbătută, deschide drumul acestei exemplare doctrine a Unităţii absolute, dezvoltîndu-i deocamdată latura teologică, oarecum monoteistă [1]; „Divinul" este unic, deci imutabil şi indestructibil.

O încercare de a fixa mai exact locul lui Xenophanes în problematica cosmologiei elene întîlnim la J. Burnet [2]. Spuneam, că în vremea constituirii ştiinţei naturii la Ionieni, irupe valul de misticism, universal atunci, alimentat de religiozitatea sumbră, latentă a mulţimii tradiţionaliste şi în acelaşi timp iubitoare de noutăţi. Din ciocnirea noii ştiinţe şi a misticismului au luat naştere două curente, căci la Eleni înăbuşirea ştiinţei n-a avut loc: o înfrăţire a ştiinţei şi misticismului cu ajutorul matematicii la Pythagorei şi un cult al „luminelor" ştiinţifice (un „luminism", nu „iluminism", care e tocmai contrarul primului) reprezentat de Xenophanes.

Însemnătatea lui Xenophanes e mult mai mare din alt punct de vedere. Prin el, *unitatea lumii*, la început rezidiu mitic şi mistic, e ridicată la demnitatea de factor ştiinţific suprem, fiindcă se dă la iveală raportul dintre unitate şi persistenţă sau „existenţa" ei. Punctul de plecare al lui Xenophanes e critica antropomorfismului religios: varietatea de imagini asupra divinului, un scandal pentru logică şi morală, varietatea ce e impusă de felurimea

1 Monoteismul lui Xenophanes nu e consecvent. Divinitatea nu e una, ci doar suverană peste alte divinităţi şi peste oameni. Vezi **H. Diels**: Op. cit. I, frag. 23.

2 **J. Burnet**: Op. cit., pp. 126 şi urm. Luminismul lui Xenophanes, ca al oricărui „raţionalist", e departe de a fi cu totul străin de misticism.

vederilor religioase dinăuntrul aceluiaşi popor şi la diferite popoare, se lămureşte, dacă recunoaştem rolul factorilor omeneşti în reprezentarea zeilor. Desigur, omul ciopleşte chipul lui Dumnezeu, însă numai în măsura în care ajunge la reprezentări divergente. Dimpotrivă, omul exprimă exact divinitatea, în măsura în care o concepe la fel pretutindeni. Din imaginile noastre asupra divinului e adevărat doar ceea ce în ele este identic. Numai o singură divinitate poate fi adevărată. Divinitatea e Una.

Un alt aspect, nu mai puţin însemnat, al filosofului-cîntăreţ este panteismul, confundarea Unului divin cu Totul material („Unul şi Totul"). Dumnezeu e totalitatea naturii.

Parmenides şi apoi Melissos îmbogăţesc rapsodia filosofică a lui Xenophanes cu argumente raţionale de natură pronunţat cosmologică. Dacă unul este Totul sau invers, urmează că *există*, deci, că nu cunoaşte devenire sau nonexistenţă [1], aşa cum susţin – declară Parmenides, făcînd aluzie la Herakleitos – „capetele duble", partizanii devenirii (de fapt devenirea nu e pură nonexistenţă, ci un amestec de existenţă şi nonexistenţă). Totul ca atare nu ia naştere şi nu se distruge, căci, dacă ar lua naştere din altceva sau s-ar distruge în altceva, n-ar mai fi Unul şi Totul. Naştere şi distrugere s-ar putea întîlni doar înăuntrul Totului. Eleatismul răpeşte devenirii şi acest ţinut, socotind-o în orice loc drept o iluzie. Nu e oare orice schimbare o distrugere a ceea ce este, chiar dacă altceva e pus la loc sau creat?

Orice schimbare, chiar aceea de loc (mişcarea)[2], apare lui Parmenides, ca de altminteri şi lui Herakleitos, drept o variaţie de calităţi. Pentru el nu e deloc evident, că mişcarea e singura schimbare ce lasă neatinsă calitatea unui corp. Parmenides nu face încă distincţia platonico-aristotelică[3] a

1 Nonexistenţa e în filosofia elenă un termen foarte echivoc, precum vom arăta ocazional în expunerea următoare.

2 **Th. Gomperz**: Op. Cit. I, p. 180.

3 Platon, referindu-se la doctrina lui Herakleitos, spune în Theaitetos: „Dacă n-ar fi decît translaţie nu şi alteraţie, încă s-ar putea spune ce anume este, în timp ce devine, conţinutul acestei translaţii. Nu e aşa? – Desigur. – Dar fiindcă nu e stabil nici aceasta, că ceea ce devine, rămîne alb în timp ce devine; fiindcă chiar aceasta se schimbă... e

două moduri de schimbări: schimbarea calitativă sau alterarea (alloiosis) şi schimbarea de loc, mişcarea de translaţie (phora).

Ce l-a determinat pe Parmenides să scoată din sfera realului, o dată cu orice fel de schimbare, însăşi natura – Natura este naştere şi distrugere – şi să naufragieze astfel în acosmism? Răspunsul îl putem afla numai ţinînd seama de explicaţia noastră. Parmenides este cel dintîi filosof elen, care ia în serios dogma unităţii lumii. Şi se ştie, că unitatea închisă în sine şi absolută exclude generaţia şi moartea. Nu e oare semnificativ că acel cugetător, care proclamă Unul neîngrădit, susţine şi universala indestructibilitate sau „Existenţa"? Parmenides este atît de convins că Unitatea ca atare, fiind fără început şi sfîrşit, nu tolerează la sine devenirea, încît elimină devenirea chiar dinăuntrul lumii. Dogma unităţii, consecvent dezvoltată, făcea imposibile orice creaţie şi orice distrugere, deci, orice schimbare. Dogma unităţii radicale nu lăsa dogmei nominaliste nici un refugiu.

Era de asemenea natural ca, o dată cu eliminarea teoretică a oricărei schimbări sensibile, Parmenides să lovească şi în hilozoismul cosmologiei precedente. „Existenţa", necunoscînd mişcare, nu se poate mişca din proprie iniţiativă. Efectul acestui antihylozoism îl aflăm la Empedokles şi Anaxagoras: aceştia sînt nevoiţi, pentru a explica modul cel mai inofensiv de schimbare – mişcarea – de a se adresa la puteri exterioare (Iubirea şi Ura la Empedokles; activitatea Inteligenţei la Anaxagoras).

Aşadar, orice schimbare de calitate – expresie tautologică la Parmenides – fiind o trecere de la ceva la altceva, este o creaţie şi anihilare, un salt de la nonexistenţă la existenţă şi viceversa. Milezienii mascau creaţia şi distrugerea dinăuntrul naturii cu ajutorul Întregului persistent; Herakleitos, tăgăduind orice persistenţă, punea înainte cu exclusivitate radicală schimbarea, devenirea, şi astfel da acesteia din nou un caracter eminent problematic şi implicit

schimbare şi curgere într-o altă culoare etc." (182, c/d).

o prezenta ca un scandal pentru „raţiune". Elenul căuta ce e real şi da peste un amestec de real şi nălucire: devenirea.

Parmenides purcede de la postulatul, esenţial raţionalist, că nonexistenţa, nimicul, identificate cu spaţiul gol, nu pot fi obiect de gîndire şi ca atare nu există. Gîndirea e măsura a ceea ce este; acelaşi lucru e gîndirea şi realitatea. De asemenea, pentru acest auster gînditor, existenţa nu cunoaşte grade de intensitate, un spor sau o scădere. Rezultatul, la care ajunge, este categoric: nu există schimbare; devenirea e aparentă; multiplul sensibil e o iluzie, o „părere a muritorilor". „Nu există şi nu va exista niciodată altceva în afară de Existenţă, fiindcă destinul a înlănţuit-o în aşa fel încît să fie întreagă şi imutabilă. De aceea trebuie să fie vorbe goale tot ceea ce muritorii au pus în limbajul lor, socotind ca adevărat: naşterea şi distrugerea, *a fi şi a nu fi*, schimbarea de loc şi alteraţia luminoasei culori" (*H. Diels*: Op. cit. I, frag. 8, 36 şi urm.).

Am subliniat în citatul precedent „a fi şi a nu fi", care se referă la devenire. Primejdia, ascunsă în prezentarea devenirii ca amestec hibrid de existent şi nonexistent, apare în toată seriozitatea ei în roadele eleatismului la Zenon. Deoarece schimbarea presupune nonexistenţă şi deoarece nonexistenţa nu poate fi gîndită, schimbarea e o ficţiune. Cel mult, ne e îngăduit a privi ca inteligibil în faptul devenirii doar „elementele" sau factorii constanţi: în spaţiu punctele indivizibile, în timp momentele, în mişcare imobilităţile. În schimbare intuitivul este iluzoriu, conceptualul e real. Aşa justifică polemic, mai ales contra pythagoreilor, eleatismul Zenon în celebrele sale aporii sau perplexităţi logice.

Nu există decît Unul neschimbător şi omogen (simplu), deci indivizibil. El persistă în mod absolut şi nu tolerează schimbarea. E un Sphairos, o lume desăvîrşit închisă în sine. Existenţa eleată e o veche cunoştinţă: e substratul unitar, indestructibil, al naturii. Că Existenţa e necreată şi eternă se susţinuse de la început, ca un corolar al unităţii naturii, dar că este şi neschimbătoare în cuprinsul ei calitativ, fiindcă e simplă şi continuă, Parmenides are curajul de a o afirma ca o inovaţie fatală. Aşa se instituie ecuaţia bizară: Existenţa =

persistentul neschimbător; aparenţa = nepersistentul schimbător sau devenirea. Aparenţa e perceptibilul multiplu; existenţa este nesensibilul, pur gînditul. Natura nu e ceea ce se naşte şi moare, sensibilul, ci ceea ce stă pururea nemişcat, raţionalul [1]. În acest moment ia fiinţă motivul metafizic: „existenţa" nu cade sub simţuri, e „dincolo", e obiect de pură gîndire. Că metafizica este o evitare a dogmei nominaliste, s-a văzut. Sensibilul este schimbare „iraţională", individuală, dezordonată – pluralitate; iar unitatea, persistentă şi universală (neschimbătoare) trebuie să fie nesensibilă. Chiar un gînditor „materialist" ca Demokritos va susţine, că numai Raţiunea este instrumentul de cunoaştere a „Existenţei" (atomii). Platon va consacra definitiv acest punct de vedere cu nesfîrşite rezonanţe, atribuind exclusiv Ideilor caracterul de existenţă neschimbătoare (generală) şi persistentă (individualitate sau entitate elementară) sau, cel puţin, de „adevărată existenţă" (to ontos on = „ceea ce în mod existenţial există"). Platon şi pe urmele lui toată filosofia occidentală vor vorbi de grade sau trepte de existenţă. Teoria „treptelor de existenţă" a pricinuit adevărate ravagii în filosofie. E ca şi cum am spune că un lucru este „mai lucru" decît alt lucru, ripostează Th. Hobbes lui Descartes, pentru care noţiunea de grade sau trepte de existenţă (de perfecţie) este o piesă doctrinală de căpetenie [2].

Nu e locul a examina teoria diverselor existenţe; ea este rezultatul combinării celor două dogme. Avem doar de observat, că existenţa (realitatea) este una şi aceeaşi, oricare ar fi conţinutul ei şi durata acestui conţinut. „A fi existent" nu e o notă specifică a unui lucru izolat, ci o relaţie identică, invariabilă, între cel puţin două lucruri. Orice este real într-unul şi acelaşi mod. Doctrina realităţii merită a fi cercetată separat, mai ales în filosofia elenă.

1 Sofiştii, opunînd „natură" (physis) şi convenţie umană, consens artificial (nomos), rămîn în cadrul cosmologiei elene. Însă ei nu precizează, dacă prin natură se înţelege devenirea lui Herakleitos sau existenţa imutabilă a lui Parmenides.

2 **Descartes**: Meditations. Obiecţii la Meditaţia III.

5. E timpul să facem un popas. Să condensăm expunerea de pînă acum şi s-o sporim cu noi lămuriri şi la nevoie chiar cu anticipaţii. Se vor înlătura, sper, unele obscurităţi ce au putut pluti, în mod inevitabil, asupra analizei noastre. Motivele inspiratoare ale cosmologiei elene sînt îndeobşte cunoscătorului de ajuns de străvezii, dar din pricina caracterului lor străin modului modern de cugetare, ele nu pot fi puse în lumina potrivită de la început. Aşa bunăoară, pentru a alege un exemplu tipic, fizica antică dă luptă grea cu problema, cu totul nefamiliară nouă: cum o calitate poate urma contrariului ei, cum de pildă din cald „iese" recele, din foc „iese" aerul etc.? Înţelegerea ne e mult înlesnită de solidaritatea teoretică a cugetătorilor vechi. Fiecare filosof se socoteşte piosul depozitar al bunurilor moştenite de la înaintaşi, ba chiar se simte măgulit, cînd se poate adăposti sub un mare nume.

Miezul fizicii elene, spuneam, e înţelegerea schimbării, transpunerea pe planul logicii a devenirii ca fapt sensibil. Problema ne preocupă şi pe noi în acelaşi grad, dar formularea şi soluţionarea ei nu mai sînt aceleaşi. Devenirea, pentru cugetătorul elen, e o succesiune de calităţi contrare. Această succesiune – dacă facem abstracţie de trecerea de la mic la mai mare şi invers, deci, de creştere şi micşorare – are trei înfăţişări de căpetenie, adesea examinate de cea mai lucidă întrupare a geniului elen. Aristoteles: *schimbarea de loc* (mişcarea propriu-zisă), *schimbarea accidentală* sau de calitate în sens restrîns (un lucru ce rămîne „acelaşi" primeşte succesiv anumite calităţi opuse) şi *schimbarea substanţială*, naşterea şi dispariţia (un lucru, care nu era, este acum, iar altul, care este, nu va mai fi).

Cea din urmă categorie de schimbare e cea mai însemnată prin nota ei eminent problematică. Situaţia proeminentă a acestei categorii, puterea ei de a deştepta mirarea, speranţa şi durerea, au provocat spontan generalizarea caracterelor ei: trecerea de la nonexistenţă la existenţă şi invers. Drept urmare, orice mod de schimbare s-a înfăţişat ca un salt de la nefiinţă la fiinţă sau de la fiinţă la nefiinţă,

şi, de bună seamă, în orice fel de schimbare, ceea ce nu era (o calitate sau un loc), este acum, şi ceea ce era (lucru, calitatea, locul, poziţia, lui), nu mai este acum.

Generalizarea precedentă se asociază cu o altă generalizare, aceea a calităţii: orice schimbare este o consecuţie de calităţi contrare, iar opoziţia temeinică este existenţa-nonexistenţa. Că pentru Elen schimbarea e o consecuţie de opoziţii calitative şi că opoziţia cea mai de seamă este fiinţa-nefiinţă, reiese lămurit din obiecţia adresată de Aristoteles lui Herakleitos, exponentului prototipic al acestei vederi, anume, că amestecă existenţa şi nonexistenţa, „Căci nimeni nu poate crede că acelaşi lucru este şi nu este, după cum atribuie unii lui Herakleitos". (Metaph. IV, 3, 1005 b).

Astfel problema devenirii ia următoarea formă concretă: cum e cu putinţă trecerea de la nonexistenţă la existenţă şi invers? Trecerea de la existenţă la existenţă şi de la nonexistenţă la nonexistenţă nu e vrednică de cercetare. Existentul n-are nevoie să se transforme în existent, fireşte, dacă luăm lucrurile global şi dialectic, iar nonexistentul nu trece în nonexistent, pentru bunul cuvînt, cunoscut de Eleni, că din nimic nu iese nimic.

De fapt nu aflăm decît trecerea de la nefiinţă la fiinţă (creaţie) şi de la fiinţă la nefiinţă (anihilare). Sînt însă de neînţeles, fiindcă implică discontinuitatea de abis a *creaţiei şi anihilării.* Atît creaţia cît şi anihilarea sînt începuturi absolute, spontane, fără condiţionare şi anticipaţie preparativă. Ştiinţa se asfixiază în ipoteza creaţiei şi de aceea caracterul cel mai izbitor al ştiinţei elene este rezistenţa dîrză la început, din ce în ce mai slabă apoi, împotriva creaţiei şi anihilării.

Cum ştie cosmologia elenă a ocoli creaţia? S-a văzut: descoperă în prima linie ceva persistent, un substrat, care întovărăşind pururea toate schimbările, este el însuşi fără început şi sfîrşit. Substratul permanent sau factorul substanţial este existenţa, ba chiar, „adevărata" existenţă. El este şi unic, fiind dedus din unitatea perfectă, „sferică", a naturii. În latura epistemologică, simetrică celei cos-

mologice, chiar de la presocratici şi apoi definitiv şi sub un aspect special la socratici, se constituie teorema, că „adevărata" existenţă nu e cunoscută prin simţuri ci prin gîndire. Existenţa e noetică, nu sensorială.

Existenţa, fiind decretată unică, schimbarea primeşte un exponent inteligibil prin raportarea ei ca parte la totul constant, substanţial (N. B. Existenţa are aci sensul prim de substrat; vom vedea îndată cel de al doilea sens de Idee, formă, generalitate). În adevăr, cea dintîi formulă de înţelegere a schimbării o aflăm la trinitatea mileziană şi chiar la Herakleitos, mascată la acesta: un substrat, totodată şi cauză primă, are o calitate dintru început, însă se preface spontan – teza hylozoistă – dînd naştere tuturor celorlalte calităţi, alcătuitoare de natură. Lumea este obiectivarea unei cauze, care din proprie iniţiativă îşi modifică proprietatea iniţială (apă, aer, foc), producînd toate celelalte proprietăţi ale lucrurilor. Şi vrednic de luare aminte e că acea primă cauză, arche, nu dispare, atunci cînd şi-au făcut apariţia celelalte calităţi, ci dimpotrivă persistă în sine fără schimbare. Oricînd e cu putinţă revenirea la ea, procesul de reversibilitate, eterna reîntoarcere. În orice caz, în aceste prefaceri, substanţa (existenţa) rămîne cantitativ constantă: nici nu sporeşte, nici nu scade.

Transformarea *spontană* a cauzei prime, iniţial calificate, în calităţi contrare şi în acelaşi timp menţinerea neştirbită a calităţii originale numai prin menţinerea cantităţii nu constituia o soluţie mulţumitoare. Creaţia era superficial eliminată sau, mai degrabă, ignorată; principial ea stăruia intactă. Milezienii, susţinînd transformarea calitativă, păstrează implicit creaţia şi prin urmare nu izbutesc a „salva fenomenele". De aci, epilogul consecvent: eleatismul.

Neputînd lămuri metaformoza calităţilor contrarii, metamorfoză care presupune opoziţia existenţă-nonexistenţă, deci creaţia, primul gînd a fost desfiinţarea oricărei deveniri, deci şi a mişcării, şi paralel întronarea Unului omogen, indivizibil, indestructibil. Eleatismul este concluzia logică a cosmologiei, bineînţeles, pe linia suprimării ca

neinteligibilă a creaţiei. Schimbarea, presupunînd creaţie, e o iluzie – orice formă de schimbare e o fantomă a simţurilor.

Cum se va reveni asupra eleatismului şi rolului său în evoluţia cosmologiei elene, să-mi fie îngăduită, o dată cu rezumarea celor spuse, şi o anticipare a unora din lămuririle de mai tîrziu, aceasta în scopul de a prezenta un tablou sumar al celor două formule elene de explicaţie a devenirii.

Teza primilor prospectori ai ştiinţei elene, a Milezienilor, este devenirea calitativă a unui substrat-principiu (arche), care prin persistenţa sa ţine laolaltă schimbările, explică unitatea lumii şi astfel beneficiază exclusiv de existenţă. Reamintesc în treacăt, că pentru naturalistul elen „materia" este în acelaşi timp şi devenirea calitativă şi substratul, care nu devine, ci „există". Cum însă devenirea şi substratul persistent nu se aflau într-un raport bine determinat, cum, mai ales, accentul cădea mai mult asupra substratului, deşi originar „materie" ca şi natură aveau înţelesul dinamic de metamorfoză, cei doi factori – devenirea şi substratul, ambii „materiali" – vor fi exploataţi maximal fiecare pentru sine şi vor servi ca temei a două teze extremiste. Întîi se prezintă, ca un protest în numele viziunii elene, teza lui Herakleitos: devenirea fără substrat sau cu un substrat prin chiar calitatea lui (focul) nepersistent – o devenire substanţializată.

Ridicarea din nou a devenirii creatoare la rangul de principiu cosmic punea în primejdie cosmologia de abia înfiripată, căci tăgăduind subsistenţa (substanţialul) făcea imposibilă existenţa, realitatea. Natura se prezenta din nou ca un coşmar de creaţii şi distrugeri. Astfel se ridică implacabil teza eleată, o teză reactivă: existenţa cere o constanţă imobilă, unică şi dă în lături ca o nălucire orice fel de schimbare.

Cosmologia elenă, prinsă astfel între două focuri, pare că a intrat într-un drum înzăpezit. Era nevoie de noi dezlegări, de răspunsuri inedite şi îndrăzneţe. Unul din răspunsuri stăruieşte în cadrul cosmologiei de pînă acum. E cel dat de noii fizicieni, Ionieni şi ei, din veacul al V-lea, Anaxagoras, Empedokles, Leukippos (Demokritos e mai tîrziu), şi de noii

Phythagorei (Philolaus sau Archytas). În linii generale, acest răspuns revine la opinia Milezienilor, însă cum observă Aristoteles, nu uită lecţia eleată. Existenţa (substanţial) şi devenirea pot sta alături, dacă devenirea nu mai e pur calitativă şi, mai ales, dacă exclude opoziţia calitativă existenţă - nonexistenţă (o spune fără înconjur Empedokles). Aceasta înseamnă că devenirea încetează de a mai fi devenire propriu-zisă, mărginindu-se a lua aspectul de proces mecanic: apropiere şi separare, compunere de existenţă, care – aci e prefacerea cea mai remarcabilă – din unică e acum multiplă (patru „rădăcini", „homeomerii", atomi).

Pluralizarea existenţei, a „plinului", salva devenirea, însă redusă la simpla schimbare de loc. Noul naturalism deosebeşte mişcarea (schimbarea de loc) atît de schimbarea accidentală (calitativă) cît şi de schimbarea substanţială (generaţie, moarte). Schimbarea de loc nu e o schimbare de calităţi, în ea nimic nu se creează şi nu se distruge, ci totul se continuă. Deci mişcarea nu postulează creaţie şi anihilare, nu e drept vorbind devenire, ci prin caracterul ei de continuu pare a fi substanţială. Oricare altă schimbare e redusă la *amestecul* şi *dezamestecul* unor substanţe, a unor „elemente", care nu suferă schimbare nu numai sub raportul cantităţii, dar – ceea ce e mai însemnat – şi sub raportul calităţii, contrar cosmologiei hylozoiste mileziene, înfrînte de aporiile eleate. În acest mod, şi devenirea ca şi imutabilitatea absolută, impusă de eleaţi, dobîndeau recunoaştere.

Am situat în acest grup pe Pythagorei, contemporani ai lui Sokrates şi Platon, căci şi ei îmbrăţişează ideea unui substrat persistent chiar în mijlocul devenirii: numărul şi spaţiul nedeterminat, confundat cu un „Suflu infinit" (reminiscenţă de la Anaximenes). Ideea spaţiului nedeterminat şi infinit ca substrat al lucrurilor materiale va fi reluată de Platon în Timaios, iar numerele, în unele dialoguri, subordonate Ideilor, vor fi contopite cu acestea în faza din urmă, nescrisă, a platonismului.

Doctrina phytagoreică mai are un aspect care face legătura dintre soluţia veche a Existenţei (substratul

nedeterminat) şi noua soluţie din sînul socratismului (Existenţa-Formă). În phytagorism problema substratului se uneşte intim cu problema generalului care determină, a Ideii, care specifică. Numai că în acel cadru această nouă chestiune nu e îndestulător apreciată – descoperirea valorii acestei noi chestiuni e opera socratismului – şi pe deasupra ea primeşte un răspuns limitat: Ideea are o valoare strict matematică (numerele spaţializate), tălmăcire acceptată şi lărgită de Platon. Din aceste motive, pentru istoriografia recentă distincţia dintre phytagorei şi Platon se şterge tot mai mult. Totul se reduce la o dozare a originalităţii într-o parte sau alta. Trebuie luat însă în seamă, că phytagorismul are şi caractere specifice, în virtutea cărora l-am pus alături de al doilea mare curent naturalist dinainte de Sokrates, separîndu-l în acelaşi timp de Phythagoras, iniţiatorul, simplu reformator religios sau profet apolinian. Astăzi i se contestă lui Phytagoras chiar principiul matematismului, ceea ce e, poate, prea drastic.

Am alăturat pythagorismul de noul naturalism şi pentru alt motiv. Precum a pus în lumină E. Franck [1], ştiinţa antică se constituie de abia între veacurile V şi IV, aşadar, după Milezieni, Herakleitos, Parmenides, căci cugetătorii din acel timp pun bazele unui mod de a gîndi, al unei filosofii, în opoziţie cu modul arhaic dinainte. Ştiinţa elenă îşi ia avînt cu Thales, dar se afirmă autonom, sub influenţa matematicilor. Acelaşi matematism la Pythagorei, Demokritos, Anaxagoras, Platon. Tradiţia ne înfăţişează pe Anaxagoras ca primul om care face teorie numai din înclinare pentru pura înţelegere. Şi acest fapt concordă cu tot ce ştim despre adînca transformare ştiinţifică între veacurile V şi IV.

Noua dezlegare naturalistă era nespus de ingenioasă, iar modernii n-au putut trece peste ea. A rămas o pildă şi pentru aceştia: natura în adîncurile ei este o variaţie de poziţii (de mişcări) după legi vagi a unor elemente persistente şi de aceea singurele existente.

1 **E. Franck**: Op. cit. pp. 82/3.

Din nefericire şi această dezlegare lăsa multe noduri încîlcite şi în multe privinţe era chiar o eschivare. În primul rînd schimbarea calitativă – schimbarea de precădere – rămînea inexplicabilă. A o privi cu atomiştii vechi şi noi drept un reflex subiectiv al mişcărilor, unicele date obiective, era mai mult un refuz de explicaţie decît o înfruntare curajoasă a greutăţii. Nici pînă în vremea noastră devenirea calitativă nu a primit o tălmăcire mai dreaptă. Apariţia calităţilor noi e strămutată din lucruri în om, însă rămîne tot o apariţie fără antecedent, o creaţie. Un du Bois Raymond număra printre cele şapte „enigme ale universului" transformarea mişcării în calităţi sensibile (culori, sunete etc.) şi avea dreptate din punctul de vedere în care se situa. În treacăt fie observat, că pentru un subiectivism consecvent însăşi mişcarea e tot un complex de stări subiective, şi pe această cale, încă o dată, greutatea, în loc să fie atacată direct, este dislocată, fără mare cîştig teoretic.

Noile cosmologii treceau dar cu vederea importanţa devenirii pure, a schimbărilor accidentale şi substanţiale, deci, contraziceau flagrant viziunea primordială elenă. Această viziune e atît de adînc ancorată în mentalitatea elenă încît orice soluţie, care, în loc s-o justifice sau să o combată temeinic, o ocolea, nu putea satisface. Mobilismul elen compromite soluţiile moderate, mai ales, pe cea atomistă prea statică, şi totdeodată el poartă vina, că ştiinţa elenă n-a ajuns la limanul unei teorii, dacă nu definitive, cel puţin acceptabile pentru moderni.

Drept rezultat al străduinţei noilor cosmologi nu înregistrăm o biruinţă, ci un faliment al fizicii. Mobilismul recîştigă puteri noi în sofistica protagoreică şi la epigonii lui Herakleitos, la un Kratylos, presupus învăţător al lui Platon şi se rostogoleşte fără voie spre scepticism. Cîştigul de pe urma acestui proaspăt val mobilist e că mobilismul se instalează definitiv, indiscutabil, în inima cosmologiei. Se va vedea, cum Platon, acceptîndu-l ca un adevăr trebuitor ca punct de plecare, face sforţări eroice spre a-l depăşi.

Rămînea dar nelimpezită metamorfoza calitativă (schimbarea accidentală) şi metamorfoza substanţială, adevăratele

forme ale devenirii. În acest moment de neîncredere în valoarea cosmologiei mîntuirea vine de la reflecţia asupra normelor constante ale vieţii umane, de la descoperirea celui de al doilea factor al ştiinţei: conceptul. Îndrumătorul este Sokrates, iar continuatorii Platon şi Aristoteles.

Aceştia sînt de acord asupra faptului că există o schimbare calitativă şi chiar o schimbare substanţială, care e în fond tot o schimbare calitativă (existenţa şi nonexistenţa sînt calităţi, nu cantităţi). Schimbarea substanţială e afirmată împotriva lui Empedokles, convins că apa, aerul, focul, pămîntul, şi împotriva lui Anaxagoras, convins că toate calităţile sînt constante, indestructibile. E un fapt că un corp se schimbă în calităţile sale; de asemenea fapt e, că unele lucruri se nasc, altele mor. Pentru Platon şi Aristoteles aceste fapte nu înşală: devenirea, metamorfoza calitativă, a aşa-numitelor elemente trebuie primită ca atare şi explicată. Apa se solidifică şi se evaporează, caldul se transformă în rece şi umedul în uscat, pretutindeni o instabilitate de calităţi, o creaţie şi distrugere, un salt de la ce nu era la ceea ce este, de la ceea ce era la ceea ce nu mai este. Vechea cosmologie nu rătăcea: realul este un torent nestăvilit de calităţi, care flutură o clipă deasupra abisului şi apoi se prăbuşesc în el. Se înţelege, absolută creaţie şi absolută anihilare nu îngăduie, potrivit spiritului cosmologiei vechi, nici cei doi iluştri gînditori antici.

Situaţia se complică inevitabil şi din cauza unei alte serii de consideraţii. Pînă la Platon şi Aristoteles, ştiinţa elenă s-a mulţumit să lămurească prin silinţe repetate dar fără a afla un ultim cuvînt condiţia extrinsecă a ştiinţei naturale, substratul permanent, „adevărata" existenţă; dar nu s-a preocupat de condiţia intrinsecă: generalul, proprietăţile determinante ale acelui substrat. Fireşte, şi cosmologii precedenţi încearcă o determinare esenţială, o conceptualizare a substratului, o conturare a proprietăţilor constante: pure calităţi la Empedokles şi Anaxagoras, sau doar cantităţi la atomişti (atomul are figură + întindere + poziţie). Această calificare constantă fusese scump plătită: întîi, deşi se recunosc calităţi primordiale, nu se tolerează

nici o schimbare a lor; în al doilea rînd se vorbeşte doar de amestec şi dezamestec (de mişcări), însă numai în general, fără a se formula norme sigure, legi, în cazuri particulare, aşa cum pretinde o adevărată ştiinţă.

Dacă atomismul ar fi izbutit – fapt imposibil pe vremea aceea – să descopere şi legile de mişcare ale elementelor cantitative (atomii), platonismul şi artistotelismul ar fi fost de prisos. Însă aşa, negarea transformărilor calitative, fără un sistem pozitiv de *legi* ale mişcării, legi menite a explica şi transformările calitative, nu putea satisface. Transformările calitative puteau fi cu succes înlăturate numai printr-o „reducere" la mişcări, supuse legilor. Dar ştiinţa elenă, cu toate anticipaţiile timpurii, nu poate constitui o mecanică. Prea era fascinată de schimbarea calitativă.

Trebuia găsită o explicaţie pentru această schimbare şi nu o explicaţie sumară, ci explicaţii specifice, adaptate categoriilor de fapte. Ştiinţa veche n-a izbutit să constituie mecanica pentru cuvîntul că-i era principial străină noţiunea de lege, de raport constant şi „general" *între fenomene*. Pe ea o interesa, fiind structurată metafizic, nu cauza fenomenală, ci cauza substanţială, esenţa. Dacă fizica veche a luat alt drum, e desigur pentru că un asemenea drum logic era cu putinţă.

Ştie oricine că orice înţelegere sau determinare concretă se face prin general, prin noţiune. Noţiunea explicativă, determinantă, este de două feluri: legea, raportul, – orice raport e general – şi genul, specia, clasa sau esenţa. Explicaţia ştiinţifică nu se poate opri – ajunge ea însăşi să vadă acest lucru – la nuda enunţare a substratului constant, a substanţei, ci are trebuinţă neapărată de un general, care se prezintă gîndirii ca noţiune. Are această trebuinţă logică pentru un motiv uşor de înţeles: generalul e ceea ce dă contur, ceea ce determină. Generalul e noţiune, concept şi prin noţiune concepem, înţelegem. Dacă generalul, de care ne servim pentru a determina, nu e un *raport*, atunci trebuie să fie un *suport*, în cazul de faţă, specia (genul), ideea sau forma. E calea, pe care au străbătut-o – şi nici nu se putea altfel, fiindcă specia e mai lesne de constatat decît raportul

– Platon şi Aristoteles. Nu e oare mai comod a spune de pildă că focul încălzeşte fiindcă are în el esenţa sau calitatea ocultă a caldului, decît a descoperi fenomenul combustiunii, combinarea atomilor de carbon şi oxigen?

O obiecţie este inevitabilă: speciile şi genurile – calităţile (om, animal, cald, rece, greu, uşor etc.) – apar şi dispar, plătesc tributul fatal timpului, şi ele poartă povara vremii, deci nu sînt constante. Ce vom răspunde? Întîi, vom aminti de o însemnată distincţie, asupra căreia nu vom obosi de a stărui. Una este a persista, a nu avea început şi sfîrşit, şi alta a nu se schimba. Un lucru etern, indestructibil, poate să se schimbe; şi un factor, care nu se schimbă, poate să nu fie etern. Generalul noţional nu se schimbă – omul ca atare nu suferă schimbări – dar poate să apară şi să dispară. Deci noţiunea, ideea, nu se schimbă, deşi poate să se distrugă, să dispară (la Platon, Ideea este şi indestructibilă pentru alte motive, îndeosebi, fiindcă e despărţită de lucrurile sensibile, supuse corupţiei). În al doilea rînd, ideile, în anumite condiţii, sînt şi ele indestructibile, pot dar să fie constant păstrate; în această categorie intră proprietăţile esenţiale ale lucrurilor.

Oricum am privi chestiunea, un fapt e vădit: speciile au eminenta proprietate de a se repeta, de a reveni. E oarecum modul lor de a persista. Mor oamenii, deci dispare generalul specific „om" o dată cu fiecare individ, totuşi acest general specific nu dispare cu fiecare om, ci continuă în ceilalţi oameni prezenţi şi reapare la noile generaţii. Tipul, specia, ideea, forma, se menţin. Cum ceea ce se repetă ne e mai familiar şi mai inteligibil, puternic era îndemnul de a explica orice schimbare prin acţiunea finalistă a unui general specific sau esenţial: toate schimbările la om sînt o realizare a esenţei omului sau o exprimare prin accidente vizibile a acestei esenţe ascunse[1].

Nu numai atît, ci mare era ispita a face din Idei sau Forme existenţe „separate", o lume în sine şi transcendentă.

1 Pentru Aristoteles, ştiinţa presupune raţiuni explicative (de ce? pentru ce?) şi orice raţiune explicativă este un concept, o esenţă (Metaphysica, I. cap. III).

Logica interioară a problematicii elene împingea la această concluzie. Din moment ce devenirea lucrurilor sensibile nu atinge Ideea (specia generală), care prin repetare identică dovedeşte că nu suferă schimbare şi că nu poate fi distrusă, nu era oare firesc a aşeza specia deasupra indivizilor sensibili – nominalism – ca avînd nu numai o realitate sui-generis, dar chiar adevărată realitate? O formă specifică, chiar cînd dispare aci, nu revine dincolo, asemenea soarelui care răsare, după ce a apus? Şi precum soarele ce apune nu se scufundă în neant, pentru a fi creat din nou dimineaţa, tot aşa şi Forma continuă a fiinţa „absolută" – de sine stătătoare şi nealterată – într-o altă lume. Platon deduce această consecinţă în deplină conformitate cu premisele fizicii vechi. Dacă lumea sensibilă e pură devenire şi dacă specificul general nu se schimbă, acesta nu sălăşluieşte în lumea noastră. Doctrina ideilor nu e absurdă logiceşte sau în conflict cu faptele, ci dimpotrivă e cerută nemijlocit de datele cunoscute atunci. Aristoteles, din alte consideraţii, ce vor fi cercetate, se crede obligat să lege „ideile generale" şi neschimbătoare de lucrurile sensibile schimbătoare, şi atunci subînţelesul de Formă, prezent de altminteri şi la Platon, va fi mai accentuat, însă în ciuda silinţelor sale dualitatea platonică – sensibil şi ideal – se menţine latentă în toată filosofia Stagiritului. Căci Ideea, fiind prin esenţă imutabilă, are o valoare explicativă numai în ipoteza unei existenţe, în principiu, distincte de fluiditatea evanescentă a indivizilor sensibili.

Cum înţeleg Platon şi Aristoteles să pună la contribuţie noul factor ştiinţific – generalul formal – în scopul de a face mai inteligibilă schimbarea? Schimbarea e o succesiune sensibilă de calităţi generale, de idei, de forme specifice. Nu chiar în aceste forme specifice stă resortul schimbării, îndemnul spre necurmată devenire, ci desigur în lucrurile individuale şi perceptibile. Dar acestea sînt totuşi alcătuite din calităţi specifice, a căror natură este imutabilitatea. Dacă totuşi aceste calităţi variază, cauza trebuie să fie prezenţa în lucruri a unui factor, care provoacă devenirea prin unirea lui succesivă cu elementele constante, cu for-

mele specifice. Acest factor e *materia*. Schimbarea, declară Aristoteles, e unirea şi despărţirea materiei şi formelor. La Platon nu chiar ideea se uneşte cu materia, dînd astfel viaţă lucrului sensibil, ci reflexul sau copia ei. Şi de data aceasta Platon e mai consecvent: Ideea, nefiind supusă schimbării, nu ea însăşi, ci o copie a ei se coboară în zona de jos a prefacerilor fără repaus. Dacă raţiunea de a fi a calităţilor specifice s-ar afla chiar în lucrurile sensibile, acestea ar stăpîni permanent acele calităţi. N-ar mai fi nici un motiv să le piardă, cîştigînd mereu altele. Oricum, direct sau indirect prezentă în devenirea sensibilă, calitatea specifică dă sensibilului un lest substanţial, o consistenţă esenţială. De unde urmează că Ideea nu e numai un factor neschimbător, dar şi unul indestructibil, deci, este şi substanţa lucrurilor. În acest mod platonismul da satisfacţie ambilor factori ai ştiinţei – substanţa şi generalul determinativ – printr-un singur termen.

Deci, valoarea platonismului şi aristotelismului constă în noua încercare de soluţionare a vechii probleme cosmologice: care sînt condiţiile de „înţelegere" ale devenirii. Pe cîtă vreme, bunăoară, un Demokritos – reprezentant tipic al primei soluţii – găseşte condiţia neapărată în descoperirea persistentului „material", a „substratului", Platon o statorniceşte printr-un efort dialectic neobosit în generalul formal, în calitatea neschimbătoare, în Idee. Şi cum Ideea are ceva echivalent substratului indestructibil: imutabilitatea, a fost cu putinţă transformarea Ideii în substrat al lucrurilor sub denumirea vagă de *esenţă* sau „existenţă" durabilă. Nu sînt oare şi substratul ca şi Ideea „adevărate existenţe?"

În faţa alternativei: devenire sau existenţă, cosmologia elenă a construit două mari doctrine, după cele două înţelesuri ale existenţei sau durabilului. Primul sens e acela al naturalismului preplatonic; cel de al doilea e cel susţinut de Platon şi Aristoteles. Primul sens este substanţa ca substrat constant; al doilea e substanţa ca general esenţial sau Idee şi Formă. Atît substratul cît şi Forma recunoşteau alături de ei ca fapt de explicat devenirea creatoare, dar o

neutralizau raportînd-o la ceea ce nu devine. În primul caz, prin gruparea mecanică a substanţei sau substanţelor elementare; în cazul al doilea prin fuziunea directă sau indirectă a Ideii cu un substrat, care prin noua situaţie ce i se recunoaşte e lipsit de orice calitate. Platon şi Aristoteles menţin dar substratul, prima condiţie a înţelegerii, dar socotesc că el singur, fiind lipsit de proprietăţi, nu explică *in concreto* devenirea, care este succesiune de calităţi, de proprietăţi sau determinări.

Ce motive au determinat pe Platon şi Aristoteles să răpească substratului orice calitate? Se ştie că cea din urmă soluţie preplatonică nega transformarea calitativă, recunoscînd totuşi substratului calităţi constante (Empedokles şi Anaxagoras). În opoziţie cu aceşti cosmologi şi de acord cu Milezienii şi Herakleitos, Platon şi Aristoteles socotesc un fapt indiscutabil schimbarea calitativă. Deci, dacă substratul e indestructibil, trebuie să nu cunoască determinare precisă, trebuie să fie dincolo de orice calitate. Anaximandros recunoscuse această necesitate: principiul naturii este Nedeterminatul; materia primă rămîne străină calificărilor materiei secunde din corpurile concrete.

În al doilea rînd, se descoperă că orice calitate sau proprietate este un factor general, identic cu sine în lucrurile sensibile de o anumită categorie. Şi orice factor general este structural şi neschimbător. „Culoarea" ca atare, „albul" ca atare, „omul", „asemănarea" etc., nu se schimbă. Rezultatul acestei dialectice cosmologice era oarecum paradoxal: substratul „material" este indestructibil şi de aceea nu are calitate – ceea ce se distruge, e ceea ce îşi schimbă calităţile; – de altă parte, calitatea ca atare nu se schimbă, ci se menţine nealterată şi se repetă în infinite cazuri particulare. De unde atunci devenirea, dacă de drept nu e tolerată nici de substrat, nici de formele specifice ale substratului? Răspunsul unic trebuie să fie: din „amestecul" substratului indestructibil şi al Formei imutabile. Schimbarea e perindarea, în substratul nedeterminat, a Formelor în sine schimbătoare, care însă determină acel substrat. Preocuparea de căpetenie e descoperirea în fiecare

caz particular a calităţii specifice, a generalului esenţial, care comandă ordinea variaţiei celorlalte calităţi accidentale şi secundare, de pildă: „nutrivitatea" la plante, „locomoţia şi sensibilitatea" la animale, activitatea intelectuală la om. Toate schimbările din lume devin inteligibile, dacă descoperim eterna ierarhie a conceptelor, a calităţilor specifice, a formelor. Orice schimbare este o succesiune de calităţi, care sînt unele faţă de altele ca speciile aceluiaşi gen; orice schimbare e o succesiune nu de orice calităţi, ci de acelea care se subordonează unei Forme generice: o culoare nu succedă unui sunet, ci altei culori, o figură succedă altei figuri şi tot aşa pretutindeni.

De acum putem examina în amănunte caracteristice momentele cosmologiei elene după criza provocată de vederile antagoniste şi radicale ale lui Herakleitos şi Parmenides.

6. Parmenides, deducînd cu o logică implacabilă toate motivele cuprinse în dogma monistă a primilor „fizicieni", ajunge la enunţarea riguroasă dar inutilizabilă nu numai a Unului indestructibil – condiţia extrinsecă a ştiinţei (substratul), dar şi a Unului neschimbător şi simplu (indivizibil) – condiţia intrinsecă a ştiinţei (generalul conceptual). „Existenţa" e una sau, invers, numai Unul există, care e un imens Individ şi încă un Individ absolut simplu, fără părţi. „Existenţa" eleată este indestructibilă, cum e doar substratul, dar şi neschimbătoare, cum e numai Generalul (noţiunea); pe scurt, „existenţa" este în acelaşi timp şi individuală (Una) şi generală (Totul). La Parmenides se oferă palpabil confuzia dintre indestructibil, aplicabil numai la individul simplu şi neschimbător ce valorează doar pentru generalul-noţiune. Individul, fiind Totul, dobîndeşte exponent de universalitate conceptuală. Platon săvîrşeşte greşeala contrară, e drept, mult mai răspîndită şi, deci, mai cunoscută: Ideea care e generală, e transformată în individ, fiindcă e ipostaziată, fiindcă e privită în sine, ca o entitate izolată. Se ştie că doar individul se întîlneşte

separat; generalul aparţine cuiva, nu se plimbă liber şi nici nu tronează în cer, asemenea unei divinităţi olimpice.

Dacă numai indestructibilul şi imobilul există, devenirea şi pluralitatea – obiectul fizicii – sînt făţiş decretate ca iluzorii. E prima, dar nu şi ultima, oară în istoria ştiinţei, cînd explicaţia, prezentată ca „reducere" a unuia la altul, se transformă în anulare. Explicaţia lumii sensibile apare aci ca fiind tot una cu radierea acestei lumi dintre realităţi şi concomitent, prin sacrificiul ei, tot una cu impunerea agresivă a unei realităţi „superioare", metafizice. Realitatea, răpită sensibilului, e atribuită potenţat suprasensibilului.

Absurdul îşi are logica sa. Suprimarea „în gîndire" a oricărei schimbări era dictată de motivul cît se poate de serios că devenirea, aşa cum era primită de Milezieni – salturi calitative – postula creaţia şi anihilarea, succesiunea de existenţă şi nonexistenţă. Şi nonexistenţa nu poate fi gîndită, căci „acelaşi lucru este a fi şi a gîndi". De asemenea, mai trebuie avut în vedere că Parmenides era silit să apere existenţa sau persistenţa nu numai faţă de schimbarea sensibilă, dar şi faţă de un substrat, care la Herakleitos, era el însuşi în devenire.

Absurdul are logica sa, dar tot absurd rămîne. Eleatismul, ca şi alte filosofii destul de „moderne", decretînd perceptibilul drept iluzoriu, îl prezenta ca o apariţie nemotivată, deci, tot ca un fel de creaţie. Că în cuprinsul sensibilului se află şi formaţii iluzorii sau, cel puţin, dependente de simţuri, nimeni nu tăgăduieşte, iar Demokritos a susţinut-o cu o prudenţă necunoscută celor noi; dar de aci pînă la decretarea întregii lumi perceptibile ca iluzorie distanţa e nesfîrşită[1].

Prin eleatism se făcea dovada că mijloacele logice, folosite de cosmologii precedenţi, de a explica originea lumii şi transformarea lucrurilor din sînul acesteia, erau cu

1 E de reţinut că nonexistenţa sau iluzia celor vechi este o situaţie obiectivă, nu un efect al intervenţiei subiectului, cum socotesc gînditorii moderni. Nonexistenţa nu e o pură „reprezentare", ci o deficienţă inerentă obiectelor sensibile.

totul improprii scopului urmărit. Existenţa pură, ca ultim rezidiu raţional al înţelegerii, nu stă departe de Neant. Lumea eleată, netolerînd un principiu al schimbării, era o lume în care nu se petrece nimic. Zenon, polemistul eleatismului, nu se ferea de nici un paradox în dorinţa fanatică de a compromite schimbarea, sub cuvîntul că ea este o grea atingere a unităţii absolute şi o afirmare implicită a „golului" neexistent.

Deci, năzuinţa cosmologiei ioniene de a explica natura prin metamorfoza spontană a unui principiu, care era totodată unic şi universal, a dat greş. Rareori întîlnim în istoria filosofiei o condamnare mai energică a premiselor prin concluziile, la care se ajunge cu riguroasă deducţie. Concluziile sînt necesare, dar eronate. E o distrugere prin sine.

Unde era scăparea? Ca totdeauna cînd filosofia ajunge la un impas, dar nu-şi pierde încrederea în sine, oprindu-se pe loc, cînd spiritul păstrează încă supleţea curiozităţii, mîntuirea nu putea fi aşteptată decît de la revenirea curajoasă la fapte şi paralel de la părăsirea interpretării mitice a faptelor.

De o însemnătate covîrşitoare, în cazul de faţă, este modul cum gîndirea veche înţelege să ocolească interpretarea mitică a naturii. Se va instaura astfel un motiv logic şi naturalist, care va sluji de stea polară pentru toată ştiinţa de mai tîrziu. E un ceas hotărîtor pentru cugetarea apuseană. Mitologică nu e atît considerarea naturii ca Individ, ca Unicum – această clauză va fi îmbrăţişată de metafizică pînă în clipa de faţă, ci mai ales identificarea inteligibilului, a constanţei, cu Totalitatea. Se ştie că, originar, persistenţa a fost dedusă din Unitatea naturii, iar eleatismul suprapune persistenţa, „existenţa", inteligibilul, şi Unitatea naturii. Marea prefacere consistă în strămutarea persistentului, a raţionalului, de la natura ca întreg, la părţile ei. Desigur, şi aceste părţi au ceva asemănător întregului şi astfel şi ele se vor bucura de indestructibilitatea inerentă totalităţii: sînt unităţi în pluralitate. Dar pasul cel mai greu era făcut: persistenţa pătrunde în mij-

locul naturii, din unitară devine multiplă, fie că sînt atomii, fie că sînt Ideile şi Formele. *Persistenţa sau „existenţa" multiplicată este condiţia neapărată a cosmologiei.* Interpretarea mitologică, dogma monistă, nu e cu desăvîrşire aruncată peste bord, însă oricum, nu mai hipnotizează spiritele.

Paralel cu încetăţenirea „existenţei" *în* natură, se manifestă mai energic şi voinţa de a respecta faptele. Schimbarea este un dat prea evident pentru a fi nesocotit. Greşeala nu stă chiar în fapt, ci în tălmăcirea lui, în judecăţile noastre asupră-i. Tălmăcirea ce trebuia înlăturată era prezentarea schimbării ca succesiune de creaţii şi anihilări. Şi această prezentare e principial suprimată, dacă orice schimbare e tălmăcită ca o unire sau separare, ca un amestec sau dezamestec, de factori ce nu se schimbă (atomi sau Idei). Fireşte rezultatul amestecului sau dezamestecului de „existenţe" este tot o creaţie şi anihilare, în schimb este asigurată constanţa celor doi factori: *a*) existenţele ce se unesc şi se separă; *b*) mişcarea de unire şi de separare. Schimbarea de loc sau mişcarea, prin continuitatea ei, are un aspect existenţial indiscutabil.

Dar experienţa constată fără greutate nu numai faptul generic al schimbării, dar şi factori persistenţi. Care sînt aceştia? Se înţelege, în prima linie, ceea ce modernii au numit „calităţi primare", factorii cantitativi, elementul geometric al lucrurilor. Conştiinţa preştiinţifică a observat de timpuriu că cele două feluri de „calităţi" sau proprietăţi (primare şi secundare) variază independent şi că prin urmare pot fi disociate. De asemenea n-a fost greu de văzut că, oricare ar fi lucrurile numărate, numerele sînt acelaşi. Prin urmare, figurile, întinderea şi numerele prezintă indiscutabil nota de persistenţă; ele sînt oarecum polul fix în torentul celorlalte calităţi. Dar ele sînt nu numai persistente, ci sînt şi generale; de aceea ele pot să-şi îndeplinească mai bine decît substanţa unică funcţia logică de interpretare a naturii. Cînd în cadrul socratismului se va impune constatarea că toate proprietăţile sînt fixe, pluralismul existenţelor se va adeveri mai adecvat decît monismul ex-

plicaţiei preştiinţifice. Matematismul elen va şti să îmbrăţişeze toate proprietăţile vizibile.

Cosmologia elenă se va desfăşura de acum mai calm. Încă înainte de eleatism, Pythagoras iniţiază o încercare pluralistă, care, deşi se înfăţişa ca o transpunere intelectuală a misticii orfice, deci ca o legitimare teoretică a aspiraţiilor etico-religioase, purta în sine mari făgăduieli.

Fuziunea logosului elenic cu mistica orfică trebuie pusă în adevărata ei lumină. Că misticismul era un tovarăş exigent, se va vedea mai tîrziu în neo-pythagorismul unui Apollonios din Tyana. Deocamdată orfismul, în afară de accentuarea motivului monist-panteist, aduce în problematica fizicii elene un puternic îndemn: el orientează cugetarea spre „suflet" ca esenţă autonomă şi prin urmare spre concept, idee, formă, preparînd astfel terenul pentru una din soluţiile capitale ale cosmologiei elene, platonismul.

În „numere" stă secretul ordinii, armoniei şi legislaţiei universale. Cum la pythagorei geometria avea o bază aritmetică, dar şi viceversa, cum numerele erau reprezentate geometric (numere triunghiulare, pătrate etc.), figurile geometrice erau privite ca „substanţa" lucrurilor. Şi deoarece elementul geometric e punctul, *unitatea*, lumea se transfigura într-o pluralitate de unităţi (monade). Natura era o geometrie vie, un calcul spontan, o vastă teoremă dezlegată din eternitate.

Pythagorismul, făcînd proba că „existenţa" e divizibilă, că prin urmare nu e nevoie numai de un substrat *unic*, pe care şi ei îl acceptă sub forma de „aer nedeterminat", liberează filosofia de coşmarul monist. El e preludiul pluralismului atomist şi platonic; pentru acest motiv epigonul eleat, Zenon, va îndrepta asupra lui artileria grea a dialecticii sale. Punctele matematice ale „pythagoreilor" vor deveni punctele fizice, atomii, lui Demokritos şi punctele metafizice, Ideile, lui Platon, în dialogul *Philebos*.[1]

1 J. Burnet. Op. cit., p. 354. Raportul atomismului cu celelalte direcţii cosmologice din timpul şi dinaintea lui este şi azi în discuţie. Fără a nega în jocul complicat al influenţelor doctrinale acţiunea eleatismului, în genere recunoscută, să nu trecem cu vederea

Roadele pluralismului pythagoreic aveau să atingă maturitatea de abia după istovirea prin exagerare a dialecticii eleate şi împotriva ei. Eleatismul întărise că natura ca totalitate nu iese din nimic şi primise tacit că şi înăuntrul naturii creaţia e exclusă. Însă din această îndreptăţită constatare, eleatismul trage încheierea că în lume nu e logiceşte posibilă nici o schimbare, deoarece, potrivit opiniei latente a Elenului, orice schimbare presupune creaţie şi anihilare. Meritul eleatismului este dar rezistenţa cu toate riscurile împotriva *creaţiei*, cerute de mobilismul vechi.

Problema nouă era ca, înlăturînd creaţia şi anihilarea, să se păstreze totuşi faptul schimbării; problema era dar: schimbarea fără creaţie şi anihilare. Eleatismul legase sumar soarta schimbării de soarta creaţiei şi anihilării, şi cum acestea nu erau ratificate logic, schimbarea ca atare era sublimată pînă la nonexistenţă. Rezultatul eleatismului este un sterp imobilism. De bună seamă, ieşirea din acest impas putea fi doar disjungerea schimbării şi creaţiei: schimbare fără creaţie, însă nu creaţie fără schimbare. Experienţa primitivă e familiarizată cu o asemenea schimbare ce nu alterează mobilul: e *mişcarea*, schimbarea de loc, translaţia. Mişcarea nu e numai fenomenul cel mai răspîndit din natură, fapt ce explică după Ernest Mach, simplicitatea şi universalitatea mecanicii, dar e totdeodată şi transformarea cea mai la îndemîna omului. Toată munca omenească e o deplasare a ceva, o redistribuţie de materiale date.

Chiar de la Anaximenes creaţia din natură e atenuată prin noţiunea unui proces mecanic: condensare şi rărire. Mai lămurit mecanismul este exprimat de Anaxagoras: „Privitor la apariţie şi dispariţie Elenii au un limbaj nepotrivit. Căci nici un lucru nu ia naştere şi nu se distruge, ci e un amestec sau o separare de lucruri deja prezente". (*H. Diels*: Op. cit. I fragm. 17). Tot aşa la Empedokles: „Ce nebuni! Gîndirea lor nu e prea cuprinzătoare, căci îşi

contribuţia pythagorismului în constituirea atomismului. „Nu vom decerne deci lui Pythagoras titlul de întemeietor al atomismului grec, dar afirmăm fără teamă de a ne înşela că nici o filosofie n-a contribuit ca a sa la prepararea acestei întemeieri" (L. Mabilleau: Op. cit., p. 107).

închipuie că ce nu există ar putea să ia naştere sau ceva ar putea pieri şi să fie mistuit cu totul". (*H. Diels*: Ibid., fr. 11).

S-a văzut că se constată empiric, chiar în sînul naturii invariante, *constanţe* şi anume constanţe geometrice. Era de aceea în ordinea lucrurilor ca în explicarea naturii să se impună o doctrină, care prezenta procesele cosmice drept o simplă redistribuţie sau combinare de figuri geometrice, de „forme", de „scheme". Atomismul înfăptuieşte desăvîrşit acest desiderat într-o vreme cînd matematismul, ca temei ştiinţific, e deplin constituit. Atomul e o formă, o schemă.

Atomismul nu e atît o teorie a substanţei, a „materiei", a persistentului, cît enunţarea unilaterală a universalităţii mişcării[1], în scopul de a-i consacra realitatea. Sub acest raport, e vrednic de subliniat că pe cîtă vreme celelalte două cosmologii în luptă cu eleatismul, a lui Empedokles şi Anaxagoras, explică mişcarea prin agenţi exteriori (iubire, ură; inteligenţă), atomismul priveşte mişcarea ca inerentă materiei, deci se opune încă mai hotărît eleatismului, aşa cum făcuse de altminteri şi atunci cînd a pus alături de atomi ca principiu şi *vidul*, „nonexistenţa" eleată.

Atomismul închidea în sine prea multe paradoxuri, din punct de vedere elen, pentru ca să biruiască de la început. Va cădea în faţa aristotelismului tocmai din cauza că nu insistă asupra conceptului de mişcare şi astfel nu ajunge la constituirea unei ştiinţe a energiei cinetice[2]. Pe lîngă aceasta, atomii lui Demokritos nu sînt încă „indivizi", ci forme generale aproape de Ideile platonice. Pentru ca atomul să fie socotit un „in-dividuum" trebuia să i se recunoască drept atribut nu numai forma şi întinderea, dar şi *locul*, fapt ce nu e admis în mod categoric nici de atomismul modern. Şi azi „locul" e considerat ca alături de atom, şi nu ca aparţinîndu-i constitutiv. Trecerea cu vederea a acestui fapt e uimitoare, e inexplicabilă, căci în lumea corporală numai „locul" e principiul individualizării[3]. Doi atomi, identici

1 **Alb. Rivaud**: Op. cit., p. 176.

2 **Kurd Lasswitz**: Geschichte der Atomistik, vol. II (ed. a 2-a), 1926, p. 3.

3 **J. Rehmke**: Die Philosophie als Grundwissenschaft, 1910, p. 191 şi

sub toate celelalte raporturi, se deosebesc totuşi prin locul *ce-l au*, nu ce-l ocupă, cum se spune impropriu.

Ca momente de trecere de la pythagorism şi eleatism la atomism se intercalează doctrinele lui Empedokles şi Anaxagoras, care definesc „elementele" [1] factorii primordiali şi „existenţiali", prin calităţi nu prin cantităţi, însă spiritul ce animă cosmologiile lor e îmbibat de matematism, căci ambele concepţii fizice mecanizează schimbarea (la Empedokles, personalitate complexă şi dublă, cu rezerve). Dintre aceste două sisteme cel mai consecvent este acela al lui Anaxagoras, care admite, pe temeiul faptului că toate lucrurile se transformă unele în altele, un număr *infinit* de *calităţi* ireductibile în fiecare lucru, juxtapuse fără spaţii goale. „Totul e în tot", iar schimbarea lucrurilor este o variaţie în proporţia cantitativă – influenţa matematismului – a calităţilor. În fiecare obiect îşi dau întîlnire toate calităţile, infinit divizibile, iar deosebirile dintre lucruri se explică prin dominarea numerică a unei calităţi faţă de celelalte.

Doctrina lui Empedokles a celor patru „rădăcini" ale lucrurilor, cea mai puţin originală, este o tranzacţie între cantificarea şi calificarea naturii. Şi pentru agrigentin, în orice lucru se întrepătrund cele patru elemente, însă dozate cantitativ în mod variabil. Poate tocmai datorită caracterului ei concesionist şi eclectic, această doctrină a stăruit mai mult, punînd în umbră severul atomism. Desăvîrşit consecvente sînt numai explicaţiile lui Anaxagoras: toate calitaţile sînt primordialé şi a lui Demokritos: numai cantitatea e elementară[2].

E de relevat că pluralizarea sau divizarea existenţei nu cere, cum credea Zenon, spaţiul gol în toate aceste noi cosmologii. Empedokles şi Anaxagoras, deşi au con-

urm. şi Anmerkungen zur Grundwissenschaft, p. 105.

1 Expresia de „element" (stoicheia) este introdusă de Empedokles.

2 Pare plauzibilă teza lui **A. Brieger** (Das atomistische System durch Korektur des anaxagoreischen entstanden, Hermen, 1901) că atomismul este o corectură a doctrinei calitative – realism calitativ – a lui Anaxagoras.

vingerea pluralităţii în „existenţă", resping posibilitatea vidului; elementele sînt multiple dar continue. Doar Leukippos, acceptînd raportul intim dintre divizibilitate şi vid, acordă îndrăzneţ existenţă şi vidului sau „nonexistenţei", acestui vis urît al cosmologiei vechi. E o probă că nonexistenţa e totuşi ceva pozitiv sau obiectiv. Aşadar, pentru Leukippos, natura implică nu numai pluralitate, dar şi discontinuitate. Tocmai această lipsă de fidelitate faţă de eleatism dă putinţa lui Leukippos de a descoperi atomul sau „plinul". O diviziune la infinit ar presupune un gol infinit; corpul ar fi constituit dintr-o infinitate de goluri, de „nimicuri". Dar din nimic nu iese nimic. E nevoie să ne oprim cu diviziunea, acceptînd un factor care nu mai are în sine goluri, deci plin în mod absolut. Mai mult. Diviziunea, pluralitatea, presupun unirea şi separarea, deci schimbarea. Atomul, fiind indivizibil, nu există schimbare în sînul său şi deci, potrivit fizicii elene, atomul nu are calitate. Căci există opoziţii calitative numai unde e schimbare; orice schimbare e o succesiune de calităţi contrare. Acesta e motivul adevărat ce a împiedicat pe atomişti de a recunoaşte calităţi atomilor.

Spuneam înainte că noua cosmologie se constituie printr-un act de opoziţie faţă de substanţa sau „existenţa" *unică*, dedusă din Unitatea lumii. Pentru noua cosmologie natura ia naştere şi poate dispărea, totuşi unitatea indestructibilă e păstrată sub altă formă. Constanţa elementelor înlocuieşte substanţa unică şi totalitatea. Atît la Empedokles cît şi la Anaxagoras se întîlneşte ca o reminiscenţă ideea că originar „elementele" alcătuiesc un Tot indistinct care diferenţiindu-se sub acţiunea unor forţe, psihice prin calificarea lor (ura, iubirea; inteligenţa) dar mecanice prin modul lor de a lucra, dă naştere lumii perceptibile.

Drept încheiere, o ultimă observaţie asupra celor trei alcătuiri cosmologice din sec. V. Istoriografii vechii cugetări consideră aceste doctrine ca o refacere a vechiului motiv cosmologic sub impulsul negativist al eleatismului şi cu rezervele impuse de acesta. Realitatea istorică e că de abia în acest timp se dă lupta pentru instituirea unei

adevărate ştiinţe a naturii, căci efortul milezian era mai mult un preludiu naiv, căruia îi urmează doctrinele rivale, herakleitismul şi eleatismul, ambele defavorabile oricărei ştiinţe a naturii. Nici pura schimbare, nici pura imobilitate nu constituiau un mediu teoretic, prielnic naturalismului.

Noua cosmologie nu era răspunsul integral la întrebările puse de coordonatele cosmologiei elene. Ipoteza unor *calităţi* constante, care se agregă şi dezagregă mecanic (Empedokles, Anaxagoras) nega devenirea calitativă; ipoteza atomistă a cantităţilor constante punea în primejdie însăşi existenţa calităţii, postulată neapărat de fizica elenă. Devenirea calitativă cerea să fie salvată. Pentru aceasta era nevoie de o nouă construcţie cosmologică, a cărei misiune e să nu elimine calitatea determinativă, însă totodată să-i dea un substrat indestructibil şi totuşi destul de plastic sau „mobil". Prefacerea cosmologiei reclama un spirit nou, o inspiraţie filosofică mai largă, o punere în valoare a eventualităţilor logice nesocotite. În această direcţie se va desfăşura opera socratismului.

7. Atomismul este o culme a unui mod de a concepe natura şi de aceea este şi o limită. Deşi el descoperă valoarea analizei, necesitatea de a determina elementele constante; deşi prin matematismul său mecanist pune temeiul unei logici a „demonstraţiei", totuşi din motivele arătate, atomismul nu înregistrează succese echivalente. Atomismul este mai mult un principiu metafizic. Raportul dintre fenomenalitatea sensibilă şi realitatea mecanistă a atomilor era lăsat în vag. Lipseşte piesa de căpetenie a ştiinţei: conexarea mişcărilor particulare, unificarea lor, în formule generale. O asemenea unificare generală se poate face cu ajutorul conceptului de raport constant sau de lege. Antichitatea nu ştie a întrebuinţa acest concept, propriu ştiinţei moderne, şi drept urmare, cum spuneam, atomistica nu se sprijină pe mecanică. Ea nu cunoaşte legea inerţiei şi socoteşte, ca întreaga cosmologie elenă, mişcarea circulară drept mişcarea naturală. Dar conceptul general, dacă nu e un raport, o lege, trebuie neapărat să fie o specie,

o esenţă. Unificarea proceselor cu ajutorul esenţei specifice trebuia încercată, fiindcă nu se putea constitui altminteri o adevărată ştiinţă. Substratul constant era numai o condiţie a ştiinţei, condiţia extrinsecă. Problema generalului – condiţia intrinsecă a ştiinţei – este necontenit sugerată, este imperios reclamată, dar nu şi rezolvată de cosmologia de pînă acum. Cînd această problemă va fi pusă în mod sistematic, se va vedea că substratul persistent dar plastic nu era capabil a explica, el singur, fenomenul schimbării.

Cosmologia elenă va fi pusă într-o altă situaţie ideologică şi va primi o nouă direcţie, o dată cu strămutarea reflecţiei de la obiectul ca atare la mijloacele omeneşti de a prinde şi clarifica datele obiective. Această intensificare criticistă a reflecţiei se datoreşte *sofisticii*, manifestare filosofică cu numeroase posibilităţi de resurecţie. Lăsînd la o parte împrejurările sociale ce silesc sofistica de a se prezenta ca o metodă de familiarizare cu tot felul de cunoştinţe practice, pe noi ne interesează numai resorturile ce animă critica dizolvantă a sofisticii[1].

Noţiunea de bază a sofisticii e dogma nominalistă: individualul, schimbătorul, iraţionalul, nedeterminabilul caracterizează şi elementul cunoaşterii (senzaţia) şi elementul naturii (perceptibilul). Realul e individualul; individualul este prin excelenţă schimbătorul; iar schimbarea este succesiune de calităţi contrare. Devenirea este astfel reintrodusă devastator în cosmologie. Orice calitate este intersecţia pururea instabilă a mişcărilor exterioare şi a mişcărilor interioare ce alcătuiesc fiinţa noastră (Platon în *Theaitetos*).

Senzaţia, expresia psihologică a calităţii, este subiectivă sau relativă omului, fiindcă e legată de mişcarea interioară ce însoţeşte constant mişcările exterioare. „Omul e măsura tuturor lucrurilor", dar mai ales e măsura sa. Perceptibilul

1 Investigaţiile moderne, deşi nu recunosc sofisticii o valoare pozitivă prea mare, au corectat vechea prejudecată, acreditată mai ales de Platon, că sofistica e doar o dibăcie eristică, fără scrupule logice. Ştim azi că cele mai multe din aşa-numitele sofisme nu se datoresc sofiştilor, ci eleaţilor şi mai ales şcolii socratico-megarice.

este un „fenomen", care maschează esenţa incognoscibilă a lucrurilor. Un „lucru în sine", unic şi *statornic*, cum visau cosmologii, nu poate fi obiect de cunoştinţă. Nominalismul se încoronează fără efort cu subiectivism, relativism, fenomenalism şi agnosticism.

Cum sofistica respectă integral dogma nominalistă, fie cu ajutorul polemic al herakleitismului (Protagoras), fie cu acela conjugat al eleatismului şi herakleitismului (Gorgias)[1], ambele însă deformate; cum sofistica ridică sensibilul (individualul şi schimbătorul) la rangul de obiect unic al „cunoştinţei", era aproape firesc ca această primejdie reală pentru ştiinţă – afirmarea devenirii radicale şi, paralel, negarea oricărei cunoştinţe generale – să fie deocamdată conjurată nu prin combaterea dogmei nominaliste, ceea ce nu s-a încercat pînă azi în mod serios, ci doar prin îngrădirea şi ocolirea ei. Peste sensibilitate, care rămîne cantonată în individual, aşa cum vrea nominalismul, este aşezată gîndirea, căreia i se atribuie capacitatea de a cunoaşte prin „activitate interioară" ceea ce stă dincolo de sensibil (individualul): generalul, imutabilul, eternul, „adevărata existenţă".

Nesiguranţa cosmologiei precedente şi teama de urmările extreme ale nominalismului au îndemnat filosofia: *a*) să despartă gîndirea de sensibilitate şi chiar să le opună; *b*) să despartă generalul de individual, „inteligibilul" de „sensibil"; *c*) să lase pe seama gîndirii, numai a gîndirii, prinderea „inteligibilului", pătrunderea în sfera metafizică. Cosmologia presofistă ajunsese şi ea la convingerea că raţiunea sau cunoştinţa noetică stă mai presus de sensibilitate şi că numai ea poate fi instrumentul obiectivării, dar n-a izbutit să reacţioneze susţinut împotriva nominalismului latent. Şi n-a izbutit să ducă pînă la capăt mişcarea schiţată, din cauza confuziei, ades pomenită, între substrat şi Idee (general). Prin sofistică terenul e pregătit pentru aşezarea definitivă a gîndirii şi a

1 În ultima fază a activităţii sale, Gorgias se apropie mult de punctul de vedere al lui Protagoras.

generalului – obiectul gîndirii – în inima filosofiei. Ceea ce s-a şi întîmplat.

Sokrates poate fi considerat, cum vrea H. Meier [1], în prima linie drept un misionar şi un evanghelist laic al moralităţii; însă nu i se poate tăgădui şi meritul de a fi văzut sau de a fi sugerat că noţiunea(generalul) este articulaţia esenţială a ştiinţei.

Elementul propriu al socratismului nu e atît preocuparea de reformă morală, relevată atît de convingător de Meier, căci această preocupare se întîlneşte şi „înainte" de Sokrates: cele mai multe fragmente rămase de la Demokritos sînt de cuprins etic, ci procedeul, de care se foloseşte pentru a lumina şi valorifica comoara morală a conştiinţei. Acest procedeu e *dialectica*, reflecţia provocată de opoziţia logică, a cărei funcţie e de a descoperi esenţialul, partea comună din viaţa umană, prin analiză şi prin acord conştient şi voit. Ceea ce în ordinea morală e comun tuturor este în acelaşi timp şi conştient, conceptual, logic. Desigur, există şi o comunitate morală instinctivă; însă comunitatea voită este conştientă şi are ceva din universalitatea cunoştinţei. Virtutea conştientă este „ştiinţă".

Formularea lămurită a procedeului dialectic este un moment însemnat în istoria cugetării vechi. Dialectica era un drum nou, care putea să ducă departe, şi a dus. Ea exclude sau face de prisos orice explicaţii materialiste, fiindcă ştie să se limiteze la analiza logică a faptelor, pentru a descoperi în sînul lor nota esenţială. În acest caz, de pildă, curajul nu mai e prezentat drept un proces organic, ca un joc de elemente materiale, cum proceda cosmologia de pînă acum, ci drept un fapt spiritual, care cere o clarificare prin el însuşi. Nu mai interesează cauza materială a curajului, ci notele lui definitorii, esenţa lui conceptuală.

Cugetarea indiană n-a cunoscut îndeajuns şi n-a apreciat sistematic necesitatea de a lumina critic şi de a fixa logic generalul, esenţa. „Drept vorbind, conceptul este o invenţie a lui Sokrate, care orientă reflecţia apuseană într-o direcţie,

1 **H. Meier**: Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, 1913, p. 12 şi passim.

în care nu se angajează nici India nici China – pentru a nu vorbi decît de aceste două focare de umanitate"[1].

Conceptul are două mari chemări, deopotrivă de preţioase vieţii şi cunoştinţei: *a*) scoate individul din izolarea sa psihologistă, punîndu-l în raport conştient şi voit cu semenii săi: e universalul în viaţă; *b*) scoate lucrurile din izolarea lor nominalistă, făcîndu-le inteligibile printr-un act de „unificare". Conceptul e Unul „ordonator" al Multiplului.

Fireşte, Sokrates e o personalitate prea complexă pentru a fi închisă într-o singură formulă, însă se mişcă pe linia socratismului convingerea că taina lucrurilor trebuie căutată nu în substratul „material", ci în proprietăţile constante şi imutabile ce conturează, formează şi ordonează substratul. Astfel tema platonică era fixată.

Nu avem să examinăm aci a treia dogmă a filosofiei, teoria „conţinutului de conştiinţă" şi corolarul ei teoria „activităţii interne" a gîndirii. **Fapt e** că opera dialectică de aşezare a logicii ca disciplină fundamentală se desfăşoară apelînd la această dogmă, ale cărei origini sînt de asemenea preştiinţifice. Noţiunile sînt ipostaziate în entităţi ce populează conştiinţa, în entităţi *interioare*, care nefiind primite prin simţuri – simţurilor le este accesibil doar „particularul" – urmează că sînt *produse* de „interior", de „activitatea" gîndirii sau, cel puţin, că descind într-un fel sau altul dintr-o sferă nesensibilă. Raţionalismul, deşi implică totdeauna activitatea suverană a gîndirii, a admis uneori cu intenţii teologice – raţionalismul e în fond o teologie: sau o intuire intelectuală a ideilor socotite drept entităţi suprasensibile (doctrina reminiscenţei la Platon) sau o actualizare a germenilor de adevăr depuşi în noi de creator (Descartes). Ideea poate fi născută în trei feluri: sau o *creează* spiritul prin activitatea sa spontană; sau spiritul o intuieşte noetic (Platon şi chiar Augustin); sau e depusă în noi de Dumnezeu (Descartes). În toate cazurile spiritul e autonom şi se opune sensibilităţii.

1 **P. Masson-Oursel**: Traits de la psychologie indienne, Revue philosophique, 1928, vol. II, p. 421.

E clar că teoria „activităţii interne" a gîndirii e dictată tot de teama nominalismului; este dar un subterfugiu, care ocoleşte dar nu clinteşte din loc nominalismul. Dogma activităţii gîndirii, producătoare de adevăruri generale, are o geneză relativ simplă. În adevăr, oricine recunoaşte că noi *avem* şi factori generali (persistent şi neschimbător). Dar, potrivit prejudecăţii nominaliste, nu prin simţuri cunoaştem generalul, deoarece sensibilul este *numai* individualul. Atunci, de unde conceptul sau „generalul"?

Platon a dat răspunsul clasic: generalul este opera gîndirii şi acest general, întrucît e gîndit, e o *noţiune*, o idee. În susţinerea unei activităţi proprii gîndirii şi a unui obiect pur inteligibil un rol imens a avut disciplina „matematică", identificată, cum ne arată etimologia, cu „ştiinţa universală". Matematica ne dă impresia unei cunoştinţe independente de simţuri, a unei cunoştinţe absolut sigure şi *înnăscute*. Pentru a explica nativismul acestor cunoştinţe, Platon, transpunînd filosofic o credinţă orfică, recurge la ipoteza preexistenţei sufletului care a cunoscut totul altădată, aci pe pămînt sau în altă lume şi la teoria corelativă a anamnezei. Siguranţa matematicii şi nemurirea sufletului (dialogul *Menon*) sînt primele ipoteze platonice în sprijinul unei cunoştinţe sigure, nerelativizate.

Era încă un pas de făcut: nu gîndim decît ceea ce *există*; ceea ce nu există, nu poate fi gîndit. Acesta e postulatul fundamental al oricărui raţionalism, nu numai al celui elen. Oricărei noţiuni îi corespunde un obiect, prin definiţie, nesensibil: orice noţiune are un fundament în lucruri. Trebuie să acceptăm deosebirea dintre adevăr şi eroare. E un fapt. Oricine a trăit nemijlocit distincţia dintre da şi nu (dialogul *Kratylos*, c. 3). Pe ce se reazemă această distincţie, căci nu e imaginară, cum susţinea sofistica? Care e temeiul obiectiv al adevărului?[1] Adevărul e factorul general, neschimbător, prototipic, atît pentru lucrurile particulare şi schimbătoare cît şi pentru opiniile particulare, arbitrar-subiective. Adevărul e model şi modelator.

1 De adevăr în general Platon se ocupă în toate operele sale; de eroare îndeosebi în dialogul extrem de semnificativ Sophistes.

Între gîndire şi obiect există o afinitate intimă: ceea ce e constant în gîndire tot aşa e şi în lucruri. „Raţionamentele, fiind înrudite cu înşişi obiectele pe care le explică, tot ce rămîne, tot ce e statornic şi transparent inteligenţei, raţionamentele ce se raportă la acestea trebuie să fie statornice şi de nezguduit, iar în măsura posibilului raţionamentele trebuie să fie invincibile şi de nerespins... În adevăr ceea ce e Existenţa faţă de Devenire, e adevărul faţă de credinţă" (Timaios, 29 a. c.). Platon a evoluat în multe privinţe, însă a menţinut neştirbită convingerea aceasta: atît lumea cît şi viaţa omului au nevoie de ceva statornic, etern. E adevărat ceea ce e gîndit împreună, ceea ce e obiect de „confilosofare" (synphilosophein).

Tema platonică era fatal impusă de obscurităţile lăsate de cugetarea precedentă, de fermentul mobilist aruncat de sofişti şi de sugestiile luminoase ale lui Sokrates şi dezvoltate poate de socraticul Eukleides din Megara.

Platon, spirit viguros, cuprinzător şi îndrăzneţ, e silit a străbate un drum lung şi sinuos pentru a ieşi din această dilemă: nici absolutizarea Devenirii, cum procedau „curgătorii", nu e condiţie de viaţă pentru „ştiinţă", căci nu cunoaştem sigur decît „Existenţa", imutabilul; dar nici Existenţa unică a Eleaţilor, „imobilizînd" natura şi făcînd să tacă glasul raţiunii, nu e o primejdie mai mică în calea cunoştinţei. Trebuie găsită o scăpare, un plan superior de înţelegere, altminteri – în primul rînd – viaţa omului pierde orice înţeles şi abdică la aspiraţiile sale cele mai nobile.

Ştiinţa vitală – susţine Platon, devotat spiritului socratic – e ştiinţa Binelui. Toată filosofia platonică are un colorit etico-politic, sacrificînd fără rezervă critică unui moralism universalizat. Întîi de toate, împotriva relativismului sofist aşteaptă o justificare valoarea etică, posibilitatea unei comuniuni a conştiinţelor întru acelaşi ideal. Dar problema morală şi politică, discipline inseparabile la Eleni, ridica problema logică a adevărului; iar problema logică ducea inevitabil, potrivit spiritului realist al vechii filosofii, la problema cosmologică şi teologică. Virtutea e ştiinţă, şi ştiinţa are totdeauna un obiect indestructibil: idealul moral

e suprema existenţă. „Filosoful" e omul de virtute şi de ştiinţă. Era de aşteptat ca, în acest cadru, existenţa platonică să primească o nouă determinare: nu mai e substratul „material" – principiul negativ şi, sub raportul etic, marele obstacol – ci generalul spiritual, conceptualizat, Ideea (Eidos, Idea), Forma. De bună seamă, nici substratul „material" nu e trecut cu vederea – fusese doar Existenţa presocraticilor – însă are o valoare inferioară şi e înzestrat cu atribute vagi dar, pentru un examen mai adîncit, destul de însemnate. De la început e de relevat că între Idee, ca obiect, şi conceptul omenesc ce o exprimă nu există o perfectă echivalenţă. Nu numai ordinea sensibilă, dar şi conceptul uman sînt o slabă *imitaţie* a Ideii. Ideea platonică nu e un abstract, o imagine generică, ci realitatea în toată plenitudinea ei, o realitate nimbată, care fascinează mintea prin strălucirea ei adamantină şi însufleţeşte inima prin căldura ei solară.

Astfel cea dintîi preocupare a lui Platon este conturarea „esenţei proprii" a virtuţilor; şi chiar mai tîrziu aproape toate pildele de idei sînt de natură etică şi estetică; „binele în sine", „frumosul în sine", „dreptul în sine". E vădit rolul motivelor estetico-etice în geneza teoriei Ideilor. Determinarea „esenţei" (ousia) virtuţilor implica nu numai cunoaşterea, dar şi prezenţa cosmică a esenţei, care de la identicul în actele omului putea fi uşor generalizată la identicul în actele naturii. Eleatismul probabil în forma rudimentară dată de socraticul Eukleides din Megara, a sugerat lui Platon obiectivarea metafizică a conceptului socratic. Nu era oare conceptul tot atît de neschimbător ca şi Existenţa eleată? Şi totuşi între eleatism şi platonism erau incompatibilităţi profunde pe care le-a văzut însuşi Platon mai tîrziu. Deocamdată, eleatismul înlesneşte platonismului de a opune Gîndirea: devenirii neîncetate, năzuinţei de a fi mereu „altul" (pluralităţii), instabilităţii, care se refuză oricărei judecăţi, acestei Circee care ne amăgeşte cu o podoabă de împrumut.

În adevăr, fluxul şi pluralitatea din ordinea sensibilă au ceva amăgitor, căci la suprafaţă ne prezintă oarecare or-

dine: unităţi conceptuale ce ţin laolaltă cîtva timp lucrurile, altminteri în permanentă prefacere, prin natura lor corporală. Acest lucru are o culoare, o figură etc., însă le pierde mai curînd sau mai tîrziu, fapt ce ne întăreşte în convingerea că acea ordine aparentă nu decurge chiar din lucrul sensibil, ci din altă parte, dintr-o lume care nu suferă schimbare. Tot ce este aci în lumea sensibilă vine de sus şi nu poate fi mai frumos decît este modelul, care dăruieşte ceva din sine fără a avea el însuşi nevoie de nimic. Lumea sensibilă nu ne satisface şi nici ea nu e satisfăcută cu sine. Dovada o aflăm în neastîmpărul ei, în continua ei prefacere. Ea năzuieşte spre altceva, fiindcă devine „altul", trădînd astfel aspiraţia spre altceva mai bun şi necesitatea de a exista a unui ideal, care nu e din lumea aceasta. Lumea simţurilor e ca un cerşetor, care trăieşte din mila cerului, în care tronează impasibile şi incoruptibile Ideile.

Tot ce se schimbă are un model în ceea ce nu suferă schimbare. E un principiu constant la Platon de a căuta pentru orice lucru, spre a-l înţelege, exemplarul, după care a fost făcut [1]. Lucrurile sensibile sînt un ecou îndepărtat al Inteligibilului.

Contrar unor interpretări moderne ale concepţiei platonice, noi menţinem interpretarea aristotelică, pentru motive ce vor fi discutate: Ideea, cel puţin intenţional, este izolată, fără contact nemijlocit cu lucrurile perceptibile, cărora ea are funcţiunea de a le da o explicaţie satisfăcătoare şi sub raportul moral. Altminteri nu înţelegem, de ce însuşi Platon se zbate în greutăţi, ori de cîte ori încearcă să lămurească raporturile dintre Idee şi lucrul sensibil: „participarea" (methexis) a lucrurilor la Idei prin „imitaţie" (mimesis); „prezenţa" (parousia) Ideilor în acele lucruri; în fine „comunitatea" (koinonia) unora şi altora sînt tot atîtea soluţii insuficiente şi expediente terminologice. Platon le va examina în acele dialoguri ale bătrîneţii (Parmenides şi Sophistes), în care se explică făţiş cu eleatismul: „amestecul" şi „comunitatea" ideilor de o parte şi a ideilor şi

1 **Platon**: Oeuvres complètes, T. X., Timée, 1925, trad. par Alb. Rivaud, p. 32.

lucrurilor de altă parte, sînt cerute de înţelegere, de „dialectică" (Parmenides), iar nonexistenţa, respinsă de eleaţi, dobîndeşte o existenţă relativă dar universală sub forma de „alteritate" (Sophistes): ori şi ce lucru „nu există" în măsura în care nu este ceea ce sînt celelalte lucruri, aşadar, întrucît nu are proprietăţile deosebite ale restului lumii.

Dar cu toate străduinţele sale dialectice, Platon nu poate renunţa la „separarea" Ideilor de sfera sensibilului, pentru cuvîntul că acceptă pe de-a întregul dogma nominalistă: sensibilul e sinonim cu individual şi schimbare. „Separarea" Ideilor, impusă de evitarea nominalismului, are drept corolar de neînlăturat ipostazierea sau personificarea Ideilor, transformarea lor în „entităţi", individualizarea sau substanţializarea lor, scăderea cea mai serioasă a platonismului după Aristoteles; în fine ca ultim corolar, sugerat de dogma monistă, „separarea" Ideilor e temperată de constituirea lor într-o „lume" inteligibilă şi eternă, al cărei caracter este Unitatea desăvîrşită şi Viaţa absolut independentă (autozoon).

Cel mai însemnat corectiv impus de platonism eleatismului este *pluralizarea Existenţei*, cu toată Unitatea ei indestructibilă. O încercare înrudită, cerută de trebuinţele explicaţiei, avusese loc în noul naturalism ionian: Empedokles, Anaxagoras, Atomiştii, însă notele Existenţei erau aplicate la substratul „material". O altă pluralizare a Existenţei, mult mai înrudită cu acea platonică, se prezintă în teza pythagoreică: raporturile matematice, numerele geometrizate, constituie elementul stabil din natură. Platon e conştient de afinităţile sale cu „aşa-numiţii Pythagorei" şi-i va chema în ajutor pentru a întări modul său de a determina Existenţa. Formele sau Ideile şi numerele vor fi aproape confundate de Platon în teoria „numerelor ideale", în cea din urmă fază a filosofiei platonice, fază pe care o cunoaştem destul de neclar, din obiecţiile aristotelice şi din doctrinele vechii Academii (mai ales Xenokrates). De asemenea, ori de cîte ori Platon se ocupă de lumea sensibilă îl interesează mai mult latura geometrică, decît aceea pur

formală, a acestei lumi. Oricum, nu se poate tăgădui un supărător amestec în opera platonică între matematic sau cantitativ şi Ideile care sînt în fond calităţi.

În genere, raportul dintre matematic şi Idee este neclar: aci, în *Politeia*, matematicul, prins prin intelect (dianoia) este doar o primă treaptă a inteligibilului, o primă înălţare peste sensibil – modernul dimpotrivă va vedea în matematic un mijloc de a adînci încă mai mult sensibilul – aci matematicul este superior Ideilor, care se prezintă atunci, în acea fază din urmă, combătută de Stagirit, ca un produs al „numerelor ideale", al legilor armoniei şi proporţiei.

Nu platonismul ca atare ne preocupă, ci doar cosmologia întemeietorului Academiei. O vom demonta în piesele ei principale şi astfel vor ieşi la lumină momentele caracteristice ale vechiului naturalism. Platonismul este el însuşi un prototip: rezumă cosmologia precedentă şi deschide perspective noi.

Cosmologiei, cercetate numai în treacăt în Phaidon şi Politeia, Platon îi închină tot într-un context politico-etic, dialogul de mai tîrziu, *Timaios*[1], cea mai comentată operă platonică atît din pricina formei „mitice", de aceea doar probabile – forma mitică nu e necesar obscură, dar poate fi întru cîtva ermetică, pentru neiniţiat – cît şi din pricina conţinutului ei nou, aproape fără precedent. Programul platonic, prea încărcat pentru a izbîndi complet, era să explice apariţia vizibilului prin acţiunea conjugată a factorilor invizibili, un adevărat „vis al metafizicii" de totdeauna.

Explicaţia vizibilului trebuia să recurgă la alte procedee şi ipoteze decît acelea puse la contribuţie de doctrina, împotriva căreia Platon va duce o luptă neîndurată: „materialismul" lui Demokritos şi poate acela al socraticului Antisthenes, creatorul cinismului. Materialismul democritean ca şi acela al întregii cosmologii precedente (a se vedea luminosul curriculum filosofic din

1 Timaios din Lokroi este un pythagoreu legendar. După E. Franck, avem de-a face doar cu un pseudonim pentru prietenul lui Platon, Archytas din Tarent, italiot pythagoreizant.

Phaedon, 96 a.c.) răpea „materiei" orice adevărată devenire calitativă, orice creaţie şi anihilare, recunoscîndu-i numai indestructibilitatea unui substrat pluralizat şi omogen. Calitatea, cînd nu era ştearsă dintre realităţi şi redusă la cantităţi ca la Atomişti şi Pythagorei, nu mai cunoştea devenire (Anaxagoras).

Platon, sub presiunea viziunii primitive, valorificate sceptic de Sofistică, recunoaşte din nou existenţa devenirii calitative, transformarea substanţială a ceea ce impropriu se cheamă „elemente" (Timaios, 49 c). În adevăr, „materia" nu e decît secundar persistentă; de precădere, materialul, corporalul, e devenire calitativă. Prin acest act de recunoaştere, Platon pare a face un pas înapoi şi a da dreptate sofisticii, care în numele acestui herakleitism punea la îndoială posibilitatea unei cunoştinţe sigure a naturii. De fapt, el e mai credincios decît Demokritos spiritului grecesc, pe de o parte, fiindcă acceptă devenirea calitativă, pe de altă parte, fiindcă e în căutarea unui alt factor de stabilitate în natură. Era dar logic ca Platon să nu mai găsească în substratul material explicaţia unică a devenirii. Substratul sau era unic (Eleaţii) şi atunci excludea orice fel de schimbare; sau era multiplu (Empedokles etc.) şi în acest caz era suprimată devenirea radicală (schimbările calitative şi substanţiale), menţinîndu-se doar schimbarea de loc (mişcarea în sensul restrîns).

Explicaţia, din moment ce nu mai putea da roade în direcţia veche, trebuia îndreptată în cealaltă direcţie: alături de substrat, logica ştiinţei mai cunoaşte un factor invariabil: calitatea generală şi conceptualizată, Ideea. Aceasta avea superioritatea de a fi un factor în adevăr determinativ, un mijloc teoretic de a dovedi în fiecare caz particular: de ce un lucru este aşa şi nu altfel, de ce are acum această formă şi pe urmă alta. Explicaţia prin substrat era prea generică, fără putinţa unor specificaţii pînă la *infima species*, ţinta urmărită de dialectica platonică şi punctul de plecare al lui Aristoteles[1]. Dimpotrivă, generalul conceptualizat specifică, dă precizie, determină formal.

Descoperirea Ideii ca factor constant, ducea ineluctabil, potrivit dogmei nominaliste, la despărţirea aproape spaţială a Ideii, ridicate la rangul de sublimă Existenţă, de Generaţia sensibilă. Aci, trebuie să zăbovim puţin. Dualitatea: Idee, existenţa deplină şi Devenire, existenţa crepusculară ne irită. E totuşi o consecinţă logică a problematicii platonice.

Primii cosmologi, Milezienii, recunoşteau un Substrat indestructibil şi o devenire calitativă, ambele aspecte solidare ale aceleiaşi materialităţi. După criza provocată de antagonismul capital de ordin metafizic: Herakleitos-Parmenides, noua cosmologie recîştigă *pluralitatea* existenţei, împotriva lui Parmenides, însă suprimă orice adevărată devenire calitativă, împotriva lui Herakleitos. Astfel „materia" pierdea un aspect, cel mai caracteristic la Eleni: devenirea calitativă. Şi acela care exprimă mai consecvent această fază a luptei împotriva creaţiei calitative e Anaxagoras: în lume există toate calităţile, dar ele nu cunosc devenire.

Sofistica ridică din nou devenirea calitativă pe primul plan: lumea sensibilă e proces de calităţi contrare. Platon acceptă deplin acest nou mobilism, pentru a-l înfrînge din nou, însă cu alte mijloace. Şi la ce rezultat ajunge? Deoarece materia e schimbare, însă ea este totdeodată indestructibilă, urmează că nu posedă nici o calitate, că e un substrat nedeterminat. Şi într-adevăr, aşa se prezintă materia platonică. Dar de unde acele calităţi? Şi de unde schimbarea lor? Originalitatea lui Platon constă tocmai în recunoaşterea că nici din calităţi nu decurge schimbarea, fiindcă ele sînt ceva general, deci neschimbător. Calităţile, fiind imutabile, iar substratul material excluzînd orice calităţi, urmează necesar că toate proprietăţile generale sînt *independente de corporalitate*, că deci sînt „nemateriale" sau formale. Calităţile formale, Ideile, alcătuiesc o sferă suprafizică. Devenirea lor se explică însă, dacă admitem că substratul nedeterminat şi formele determinate nu stau fără legătură, ci intră în contact,

5 J. Stenzel: Zahl und Gestalt bei Aristoteles, 1926.

iar din acest contact scapără devenirea. Substratul, fiind nedeterminat, e ca un resort pururea întors, veşnic în căutare de altceva. Nici o calitate nu poate prinde rădăcini multă vreme; nedeterminarea infinită cere infinit de felurite calificări. Astfel calitatea, în sine imutabilă, e mereu înlocuită de alta. Dar Platon simte că o Idee, în sine incoruptibilă, nu tolerează prezenţa corupătoare a materiei veşnic mobile. Ideea sau calitatea ce e „prezentă" în lucruri nu este o „adevărată idee", ci doar o copie, o imitaţie, a Ideii ce tronează deasupra Materiei, suveran şi inalterabilă. Prin urmare, despărţirea Ideii de lumea devenirii şi scindarea Ideii în copie şi model, oricît de bizare ar fi, sînt cerute de premisele fizicii platonice şi elenice. Platonismul este epilogul de neînlăturat al cosmologiei greceşti. Continuatorul platonismului, în amurgul lumii vechi, Plotin dă glas răspicat logicii interioare a cosmologiei elene: trebuie să existe, spune dînsul, ceva în afară de lume, fiindcă altminteri n-am avea nimic etern sau permanent (Enneades, V, 94; II, 251 22).

Aşadar, convingerea temeinică a lui Platon în domeniul cosmologic este opoziţia celor două „realităţi"; de o parte ceea ce devine şi e sensibil, pe altă parte ceea ce nu se schimbă, „existenţa" nesensibilă, Ideile. O declară ocazional în Phaidon: „Să acceptăm – vrei? – că există două feluri de realităţi, una vizibilă alta invizibilă. – Să acceptăm, zice el. – Şi pe deasupra că aceea care e invizibilă îşi păstrează pururea identitatea ei, pe cînd cea vizibilă nu-şi păstrează niciodată identitatea. Şi aceasta, zise el, vom accepta" (79 a). Această dualitate, încă mai accentuat, e pusă în fruntea dialogului naturalist, Timaios: „Care e eterna existenţă ce nu cunoaşte nici un fel de naştere şi care este cel ce ia naştere necontenit şi nu există niciodată? Prima e prinsă prin înţelegere şi raţionament, căci este neîncetat identică. Cît despre cel de al doilea, el e obiect de opinie unită cu oarba senzaţie, căci el ia naştere şi moare, dar nu există niciodată în adevăr" (27 d. - 28 a)[1]

1 Aceeaşi distincţie în **Politeia**, 6, 507 b 509.

Problema platonică era înfiriparea unui simulacru de explicaţie pentru Natură, care e un „amestec" de pură devenire şi de pură imobilitate. Explicaţia are aspect de „geneză" – e discutabil, dacă e intemporală – a lumii corporale. Nu vom urmări expunerea platonică din Timaios, nu numai pentru cuvîntul că nu interesează amănuntele, dar şi pentru cuvîntul că ordinea păstrată în această operă nu este în totul logică. Platon se ocupă de Sufletul lumii, care e un produs, dar de o demnitate etică superioară, înainte de a cerceta „materia", factor primar al „creaţiunii" şi presupus de acel Suflet.

Naşterea, orice schimbare, presupun o cauză. „Tot ce se naşte, naşte în mod necesar prin acţiunea unei cauze, căci e peste putinţă ca vreun lucru să poată lua naştere fără cauză" (Timaios, 28 a). Cauza primă a Naturii este Demiurgul, Divinitatea. Dar el nu produce nimic din sine, cu spontaneitate „creatoare", nici în ordinea devenirii, nici în aceea a existenţei, ci doar construieşte combinaţii noi dintr-un material dat, care îi serveşte drept Model. S-a văzut, modelele sînt două: ceea ce devine fără regulă şi lege, şi ceea ce etern sau pururea există, Ideile.

E cunoscut procedeul platonic: pentru orice lucru trebuie să avem un model. Cosmosul are nevoie de două modele, căci e un fapt nemijlocit că el se prezintă ca o lume a devenirii, însă totodată se bucură de oarecare ordine. Potrivit spiritului platonic, se impune „abstractizarea", ipostazierea: ceea ce e unit în experienţă, e despărţit în gîndire şi deci în realitatea pură. De o parte se agită incoerent Devenirea, de alta priveşte imobilă Existenţa.

Dacă ar fi o pură existenţă, Natura ar fi perfectă, n-ar cunoaşte schimbare, ar fi chiar lumea Ideilor. Dar fapt e că se schimbă. E nevoie deci de un al doilea „model", acela al devenirii. Totuşi Natura cunoaşte şi elemente sau proprietăţi neschimbătoare, Ideile. Însă, cum ea nu este o lume a Ideilor, nu chiar acestea sînt în sînul ei, ci doar un reflex sau o copie. Reflexele sau imaginea presupun o oglindă, fireşte, o oglindă obiectivă nu una subiectivă, conştiinţa. Urmează de la sine că în alcătuirea Cosmosului mai intră un factor,

pe lîngă devenire şi existenţa care dă legi devenirii, anume, un *receptacol* atotprimitor – Platon îngrămădeşte expresii, fără a spori lumina – un „al treilea gen" (triton genos), pe care el îl mai numeşte „loc" (chora) sau spaţiu.

Ce este acest al „treilea gen", despre care nu putem avea decît o idee obscură, o pseudo-gîndire? Exegeţii platonici sînt în genere de acord: e *materia*. Că „spaţiul" e materia dovada cea mai vădită e că „elementele" corporale au o structură pur geometrică.[1] Această interpretare nu e inexactă, ci necompletă. Materia platonică cuprinde două „genuri", juxtapunîndu-le: devenirea pură fără ordine şi spaţiul, „în care", nu din care, se produce procesul universal. Din acest punct de vedere, Platon e cît se poate de instructiv. S-a relevat adesea că în fizica elenă materia e dotată cu două determinări contrarii dar complementare: e un substrat indestructibil şi o devenire necontenită, un principiu al schimbării: oriunde e schimbare e şi materie ca substrat constant. Platon desparte cele două atribute, ipostaziindu-le. Ceea ce la presocratici era substrat constant, la Platon se prezintă ca receptacol spaţial; spaţiul e proprietate esenţială a materiei, cum va accepta, desigur, în alt spirit Descartes. Principiul schimbării este o entitate distinctă, o realitate autonomă, însă constrînsă a se manifesta în spaţiu. Prin urmare, materia este în acelaşi timp dinamism pur, o agitaţie continuă şi oarbă, o mişcare fără regulă, un determinism neinteligent, confundat cu hazardul, dar este şi geometrie pură, spaţiu. Dar şi „al treilea gen" e co-etern cu Divinitatea, nu e „creaţie" a acesteia, cum vor socoti neoplatonicii. Materia în genere e polul negativ al Divinităţii. O deducere a materiei din

1 S-a căutat în alte opere platonice echivalentul materiei-spaţiu din Timaios: aşa „nonexistenţa" din Politeia; „Altul" (thateron) din Sophistes; Nelimitatul în infinitul mare şi în infinitul mic sau „Marele şi Micul" din Philebos. Ultimele două sînt probabile, însă e mai greu de admis identificarea materiei constante cu „nonexistenţa". Ceea ce se opune existenţei nu e spaţiul, ci „devenirea". Totuşi obscuritatea textului platonic nu exclude identificarea spaţiului cu nonexistenţa, teză cunoscută de la Eleaţi.

Dumnezeu ar răpi orice claritate doctrinei platonice (*Cl. Baeumker*: Op. cit. pp. 190/1).

Platon, matematician tot aşa de mult ca şi reformator social, se simte atras de perspectiva unei explicaţii geometrice, cantitative, a lumii corporale, dispoziţie ce-i impune o apropiere nemărturisită de Demokritos. Dar materia e încă şi devenire pură, mişcare din proprie iniţiativă, înainte de orice acţiune pornită de sus. Această mişcare spontană a materiei este o continuare a hylozoismului precedent şi o reminiscenţă a animismului primitiv. Cu toate acestea, Platon recunoaşte în Suflet adevăratul principiu al mişcării, cauza oricărei prefaceri din lume. Acest fapt ne îndeamnă să credem că el acceptă două feluri de mişcare spontană, mişcări ce în fond coincid, căci ambele au o origine animistă. Platon acceptă şi însufleţirea naturalismului precedent, dar şi ipostazierea sufletului, ridicarea lui peste natură şi împotriva ei, doctrină mistic-orfică. Oricum, platonizantul Plutarchos nu se înşela prea mult, cînd atribuia materiei un suflet rău.

Înarmat cu aceşti factori primordiali ai naturii materiale şi „cu ochii aţintiţi spre ideile eterne" (Timaios, 53 B, 28 c), Demiurgul purcede la facerea lumii. Fireşte, va produce întîi ceea ce ocupă prima treaptă în scara creaţiunii: *Sufletul* lumii. Acesta, departe de a fi o realitate simplă, e produsul unui savant „amestec" (mikton)[1]: întîi din două esenţe misterioase: esenţa indivizibilă şi esenţa divizibilă scoate o combinaţie perfectă. Această a treia esenţă o combină din nou cu primele două esenţe şi aşa ia naştere un al doilea produs, o a patra combinaţie, care va servi la construirea lumii cereşti şi a vieţii spirituale din om. Cerul este divin, este spiritual, deci este un derivat al Sufletului cosmic.

Din acest Suflet, Demiurgul scoate, fără ca sufletul lumii să-şi piardă unitatea, două cercuri ce îmbrăţişează lumea: cercul mişcării cereşti uniforme (mişcarea diurnă a Soarelui) şi cercul mişcării variate (mişcările planetare). Aştrii sînt suflete, căci se mişcă prin ei înşişi. Aceste cercuri

1 În dialogurile finale problema „amestecului" e preocuparea constantă a lui Platon. Să se vadă îndeosebi dialogul Philebos.

cereşti sînt ca o plasă în care se prinde, pentru a sta laolaltă, tot ce constituie Natura.

Ce taină ascunde Sufletul lumii? În compoziţia lui a intrat ca factor component necesar esenţa divizibilă, materia pură. Deci, sufletul lumii este material, fireşte, de o materie foarte subtilă. El e însă datorită esenţei indivizibile principiul tuturor mişcărilor ordonate, căci e dotat cu Raţiune (Suflet şi Raţiune sînt logic deosebite). Sufletul lumii e cauza mişcărilor circulare, eterne, din sfera astrală şi principiul animator din om; el e simbolul sintetic al raporturilor matematice, al legilor, al armoniei, din Natură. E vădită aci, ca şi în alte opere platonice, situaţia echivocă a sufletului în totalul lumii. De altminteri, toată gîndirea elenă se caracterizează prin imposibilitatea de a constitui o doctrină omogenă a sufletului: acesta nu se opune materiei, cum am văzut la Platon, decît în măsura în care se apropie de adevăratul antipod al materiei, de Forme, de Idei. Resortul tuturor dovezilor invocate în Phaidon pentru întemeierea nemuririi sufletului este relevarea afinităţii sufletului cu esenţele ideale: Sufletul participă atît de intim la ideea de viaţă, încît un suflet mort e o contradicţie.

S-a văzut originea lumii de sus; cum ia naştere lumea pămîntească, lumea inferioară? Demiurgul dispune deocamdată ca material prim de spaţiu şi de acea mişcare dezordonată, care cuprinde „urme" de „elemente": foc, aer, apă, pămînt (aceasta din urmă e „materia primă" platonică). Aşadar, corpul la origine e o agitaţie în spaţiu. Demiurgul disciplinează această mişcare, introduce în sînul ei măsură, proporţie, contururi, stabilitate. Operaţia de ordonare e cu putinţă, fiindcă materia primă este o massă amorfă, deci plastică, în stare a primi orice imprimări şi dispusă a se lăsa convinsă de Idei. Platon o compară cu aurul ce primeşte orice formă, cu untdelemnul căruia i se transmite orice parfum.

Ordonarea e înfăptuită cu ajutorul proporţiilor geometrice şi anume prin savanta combinare a două feluri de triunghiuri, adevărate cantităţi constante ale naturii,

mai precise decît atomii democriteici. Astfel mişcarea e canalizată, e raţionalizată şi drept urmare, iau fiinţă aşa-numitele „elemente", care nu sînt altceva decît cele patru figuri stereometrice, cele patru solide prime, produse de îmbinarea triunghiurilor: tetraedrul = focul; hexaedrul = pămîntul, octaedrul = aerul; iscosaedrul = apa[1].

Aceste corpuri prime sînt elemente numai cu numele, căci ele se descompun, se transformă unele în altele, îşi pierd calităţile, aşa cum nu bănuiau Empedokles şi Anaxagoras. Esenţa devenirii e mai tare decît forma geometrică şi ideea supramundană. De aceea lumea corporală e o luptă necontenită cu nonexistenţa. Şi iarăşi ne lovim de această stranie noţiune. Nonexistenţa nu poate fi chiar Nimicul, ci doar un alt mod de fiinţare, deoarece arbitrar şi nominal permanentul este identificat cu existenţa. S-a văzut doar că esenţa corporală intră chiar în alcătuirea Sufletului cosmic şi o asemenea esenţă nu este un neant. Şi apoi din nimic nu poate lua naştere tot ce e mai nobil în lume, sufletul. Mai tîrziu, în perioada sa de frenetică pithagoreizare, Platon admite că materia ca „nedeterminată dualitate" (dyas aòriston) intră chiar în compoziţia Ideilor. De asemenea, Platon ar trebui să acorde lucrurilor sensibile, în ciuda devenirii lor spontane şi improvizate, mai multă realitate decît materiei-spaţiu, pentru motivul că ele participă la Idei, prin forma ce au păstrat după modelarea geometrică. De fapt el recunoaşte spaţiului preexistenţa lucrului substanţial, căci constanţa se aplică mai bine spaţiului ce nu devine decît lucrurilor sensibile (materiei secundare) ce umplu spaţiul şi nu cunosc odihna.

O situaţie enigmatică are Cauza, Făuritorul. Ce e Demiurgul? E divinitatea, simbolul mitic pentru bunătatea fără invidie. Acum, putem sonda resorturile intime ale operei platonice. Timaios năzuieşte a sugera, dacă nu poate dovedi că natura are drept temei tocmai ceea ce mişcă pînă în adîncurile ei conştiinţa noastră: Binele. Din punct de

1 Un al cincilea corp, dodecaedrul, e „corpul lumii", fiindcă e cel mai apropiat de forma sferică şi are 12 feţe, corespunzătoare celor 12 semne zodiacale.

vedere platonic, explicaţia ideală a fluxului sensibil este interpretarea finalistă a fenomenelor: tot ce vedem e cît mai desăvîrşit posibil sub raport estetic şi moral, fiindcă îşi dă contribuţia particulară la alcătuirea armoniei Totului. Finalismul – natura e cea mai bună realizare sensibilă a suprasensibilului – întăreşte monismul, aducînd slavă „Viului absolut", organismului ideal: lumea noastră e Una, e închisă în sine, fiindcă nu are nevoie de nimic. Într-o astfel de lume, omul, care posedă de-a dreptul de la Demiurg raţiunea, are puterea de a înfăptui Societatea ideală, anume, în măsura în care înţelege rostul său cosmic şi izbuteşte astfel să reproducă în interiorul său mişcările circulare, desăvîrşite, ale lumii cereşti. Psihologia platonică e o astronomie mentală. Omul e un microcosm, e o geometrie vie, o mecanică spirituală, ale cărei origini sînt în altă lume şi de aceea ea se deosebeşte radical de mecanica, dusă de necesitatea oarbă, a lumii pur corporale. Mişcările cereşti şi sufleteşti sînt inteligenţă; mişcările corporale sînt determinism opac.

Finalismul platonic e o consecinţă nu numai a ipotezei unei cauze prime inteligente, dar şi a concepţiei de bază că adevăratele forţe ale naturii sînt Ideile. O lume supusă Ideilor, e o lume în care mişcările năzuiesc de bunăvoie spre un scop preferat. Orice acţiune din natură e un gest inspirat de idei, deci, e o acţiune ce beneficiază de lumina ce se coboară milostivă din sferea Ideilor: omul năzuieşte a realiza esenţa sa, umanitatea; focul esenţa sa: căldura etc. A explica un lucru şi schimbările lui este a defini esenţa sa, calitatea constantă şi necorporală, care dîndu-i contur îi inspiră şi viaţă. Sub acest raport, Aristoteles va şti să ducă pînă la capăt virtualităţile finaliste ale platonismului, dăruindu-le o formă mai sistematică şi o claritate, care lipseşte ilustrului poet al conceptelor.

Bogăţia programului filosofic explică dibuielile doctrinale ale lui Platon şi fascinaţia ce exercită încă cugetarea platonică asupra spiritelor cu dispoziţii romantice. Fascinaţia îşi are încă o cauză în faptul că adoratorii lui Platon îşi alimentează nobila pasiune numai cu operele, în care

nestăvilitul avînt religios şi artistic covîrşeşte grava preocupare a dialecticianului, a analistului. Dacă pornim de la dialogurile de mai tîrziu (Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios, Nomoi) perspectiva platonică e cu totul alta: logica pură de o subtilitate uneori silită şi de o ariditate voită şi neapărată mărturiseşte oricui pe ce culmi ameţitoare ştia Platon să ridice filosofia. Acolo romanticul, care sacrifică adevărul poeziei, nu mai poate respira.

8. Istoria arată că platonismul a fost fecund întîi prin germinarea adevărurilor laborios plămădite în această din urmă fază a activităţii sale filosofice. Cultivarea dialecticii şi a matematismului pythagoreic dă platonismului final o fizionomie particulară. De la acest punct pornesc, pentru a lua drumuri divergente, atît urmaşii ortodocşi ai lui Platon (vechea Academie) cît şi Aristoteles, un gînditor cu prea puţine înclinări romantice. Cosmologia aristotelică, deşi principial concordă cu platonismul mai mult decît se credea înainte de cercetările lui W. Jaeger, [1] i se împotriveşte – căci e şi opoziţie – prin unele rectificări însemnate şi printr-o precizare enciclopedică, vrednică de admirat. Pe noi Aristoteles ne satisface mai mult decît Platon, fiindcă cerem de la o filosofie mai multă unitate decît intransigenţă doctrinală, fie şi provizorie. Platon preferă să părăsească un punct de vedere atins în loc să facă sacrificiile necesare. Platon e mai credincios sieşi; Aristoteles e mai credincios lumii pe care încearcă s-o priceapă.

Ceea ce da mult de gîndit bătrînului Platon erau greutăţile de înţelegere ridicate de raportul de comunitate şi de participaţie dintre Idei (Monade sau Unităţi, în Philebos) pe de o parte şi dintre Idei şi pluralitatea sensibilă de altă parte. El nu-şi ascundea greutăţile, cum vedem în Parmenides, în care polemizează cu „amicii Ideilor", dar nici nu era dispus a face concesiile inevitabile şi astfel a rotunji dogmatic vederile sale.

1 **Werner Jaeger**: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923. O bună analiză a vederilor lui Jaeger dă A. Mansion: La Genese de l'oeuvre d'Aristote, în Revue Neo-Scolastique, 1927, No. 16, 17.

Greşeala platonică cea mai vădită nu era convingerea că Ideile sau numerele sînt esenţe imutabile – în această privinţă dreptatea era pe partea sa – ci apucătura caracteristică – un mic Platon e în fiecare din noi – de a ipostazia în existenţe *individuale*, în substanţe, în entităţi, acele esenţe *generale*. Pentru Aristoteles, care sub acest raport a rămas îndreptarul nostru, generalul aparţine totdeauna individului, şi numai acesta e independent, e subiect, e, drept vorbind, o substanţă. Natura e o totalitate de indivizi în devenire. E clar pentru Stagirit că existenţa nu poate fi una, cum susţinea Parmenides, pe care el nu oboseşte de a-l repudia, ori de cîte ori are ocazia. Realitatea implică pluralitate; e singura ipoteză în stare a da o explicaţie a naturii. Şi din acest punct de vedere, Aristoteles e de acord nu numai cu Platon dar şi cu atomiştii.

Principala obiecţie aristotelică priveşte aşadar greşita înţelegere a raportului celui mai universal şi cu cele mai mari repercusiuni filosofice, a raportului dintre individual şi general. E chestia filosofică de temelie. Căci de ea atîrnă răspunsul la întrebarea: ce e substanţa (ousia), deci, ce este în adevăr real, persistent? Dezacordul dintre Platon şi Aristoteles este nu se poate mai elocvent: pentru primul lucrurile particulare sînt reale în măsura în care participă la Idee sau Formă; pentru cel de al doilea, dimpotrivă, Formele sînt realitatea ca atare numai în măsura în care aparţin individualului, substanţei concrete. Şi substanţa concretă se schimbă: ea uneşte existenţa şi devenirea.

Din aceste consideraţii se vede lămurit că problematica schimbării sensibile este punctul iniţial şi al cosmologiei peripatetice. De asemenea, mai departe, şi pentru Aristoteles cheia devenirii trebuie căutată în ceea ce nu devine, în „existenţă". Dacă însă orice demonstraţie e datoare a pleca de la inteligibil, de la „existenţă", de la elementele „formale", cunoştinţa ce se constituie procedează inductiv, luînd ca punct de plecare inferiorul, datele empirice, pe care le va supune analizei în scopul de a descoperi chiar în fluxul sensibil permanentul explicativ, *realul* însuşi.

Faptul nemijlocit e lucrul concret în devenire. Dar procesul sensibil e grevat de un echivoc. Devenirea e sau

accidentală, ca de pildă în schimbarea calităţilor şi a locului la *unul* şi *acelaşi* lucru sau e substanţială ca de pildă în naşterea unui lucru şi în dispariţia lui. Primul caz e ceva mai simplu: lucrul în devenire se prezintă analizei logice drept un ceva care îşi schimbă calităţile, şi orice schimbare este o succesiune de calităţi contrarii. Aristoteles dă toată amploarea viziunii elene a devenirii ca succesiune de contrarii calitative. Acum, dacă unul şi acelaşi lucru acceptă calităţi contrarii şi totuşi rămîne acelaşi lucru, e o constatare elementară că acel lucru e ceva mai mult decît toate calităţile fugitive ce-l străbat. Fireşte, acel ceva trebuie să fie capabil de a primi calităţi diferite, deci în sine el nu are o preferinţă pentru o calitate sau alta, de pildă pentru rece sau cald, pentru umed sau uscat. Acel ceva e nedeterminat sub raport calitativ şi cantitativ (massa nu e inerentă „materiei" ca atare), este pasiv, şi fiindcă primeşte calităţile, e un *substrat* (hypokeimenon) constant, indestructibil, pe care îl numeşte ceva mai rar *materie* (hyle). Materia, mulţumită capacităţii ei de a primi determinări opuse, este un izvor de contingenţă şi ca atare cuprinde în sine o pluralitate de direcţii divergente.

Mai problematică e devenirea substanţială. S-ar părea că din nimic iese ceva şi din ceva urmează o cădere în nimic. Această devenire e tipul oricărei deveniri: o succesiune de nonexistenţă şi existenţă, de două calităţi nu numai opuse dar chiar contradictorii. Aristoteles nu tolerează, ca fiind imposibilităţi teoretice, creaţia şi anihilarea. Prin urmare, şi în cazul devenirii substanţiale trebuie să fie prezent un substrat indestructibil, o materie care constituie scena luminată a schimbării şi chiar e resortul ascuns al oricărei schimbări. Urmează ca un prim factor constant în vîrtejul devenirii e substratul, Materia. Materia e rezultatul analitic al procesului universal. Schimbarea corporală presupune un corp indestructibil: o materie vagă. Iar această materie face parte integrantă din „existenţă" mai mult decît materia platonică.

Descoperirea unui substrat constant satisfăcea exigenţa logică simţită de primii cosmologi, dar nu da o satisfacţie completă înţelegerii schimbării, cum s-a văzut la cos-

mologii milezieni. Materia e un substrat nedeterminat şi indestructibil, însă nu vedem în ce raport stă ea cu generaţia şi cu prefacerile calitative. Să existe o prăpastie între constanţa substratului – adîncul materiei – şi *creaţiile* şi anihilările de la suprafaţă? Nici Platon nu reuşise a înfiripa o explicaţie mulţumitoare a raportului dintre cele două aspecte opuse ale materiei: devenirea era aşezată într-un receptacol şi teoria se oprea aci. Aristoteles merge mai departe, mai adînc, şi anume completează determinările de pînă acum ale substratului (nedeterminat-pasiv) cu noi şi decisive atribute, îndeosebi, pentru a face plauzibilă devenirea substanţială.

Un substrat, primitor de calităţi contrare, nu poate fi pe de-a-ntregul străin acelor calităţi, ci trebuie să închidă întru sine, prefigurat, calităţile primite, dar într-o altă formă sau sub un alt grad. Materia e posibilitatea calităţilor contrare, este anticipaţia lor virtuală. Posibilitatea şi virtualitatea sau potenţialitatea dădeau o ultimă şi revelatoare precizare rolului pe care materia sau substratul îl împlinea în explicaţia faptului devenirii. Pe această cale dobîndea o satisfacţie acceptabilă şi impresia primă a unei treceri de la nonexistenţă la existenţă şi invers în devenirea substanţială. Posibilul şi potenţialul sînt determinări ce mijlocesc oarecum între existenţă şi nonexistenţă: sînt o existenţă relativ inexistentă şi o nonexistenţă relativ existentă. Virtualul este o existenţă posibilă, relativă (vom avea şi altă dată prilejul de a constata relativitatea determinărilor aristotelice). Oricum, nu trebuie uitat, că „posibilitatea", de care vorbeşte Aristoteles, e reală, nu e o posibilitate pur logică. Sub acest raport determinările materiei aristotelice, oricît de obscure şi de echivoce ar fi, sînt preţioase şi în bună parte inevitabile. Stagiritul găseşte o soluţie elegantă a dilemei existenţă sau nonexistenţă şi totodată ne arată de ce materia e animatoarea devenirii[1] dar şi fără moarte. Materia, „din care" şi prin care totul devine, este ea însăşi nedevenită şi indestructibilă, pentru motivul logic şi on-

1 Materia astrelor, cunoscînd numai mişcare de loc nu şi de alterare (calitativă) trebuie să fie o materie specifică, inalterabilă, eterul.

tologic că este nedeterminare, virtualitate, puterea de a fi ceea ce nu este încă deplin. Materia aristotelică este *dinamism*, aşa cum dealtminteri, în alt înţeles, era şi la presocratici.

Progresul e recunoaşterea materiei ca factor substanţial, fără a i se răpi devenirii – aspectul opus substanţei – toate drepturile ei. În opoziţie cu Empedokles şi de acord cu Platon, Aristoteles aruncă „elementele" materiale în torentul devenirii: ele se transformă una în altele prin jocul celor două perechi de calităţi contrare: caldul-recele, uscatul-umedul, la care se adaugă, pe alt plan, încă o opoziţie: greul-uşorul.

Dar lucrul în devenire, ca fapt prim, nu este încă obiect de înţelegere desăvîrşită, deşi analiza a fixat un factor inteligibil: substratul material, posibilitatea sau virtualitatea de a deveni *ceva determinat*. Ce este acest ceva determinat; de ce lucrul dat e mai mult decît virtualitate sau substrat material; de ce devenirea presupune o altă cauză decît aceea materială? Vechea cosmologie nu izbutise a depăşi sfera materialului şi drept urmare nu constituise o teorie satisfăcătoare a devenirii şi existenţei. În lucrul ce devine trebuie să întîlnim încă un factor, care să aibă atribute contrare însă complementare.

Un lucru se schimbă; însă schimbarea lui are o direcţie şi un rezultat, fie şi provizoriu; pe scurt schimbarea presupune determinări şi precizări. Pe lîngă substratul nedeterminat, orice schimbare implică neapărat calităţi ce determină. Orice schimbare e o trecere de la *ceva* la *altceva*. Ceea ce determină e general, e o notă comună mai multor indivizi, este o repetare. Cum orice lucru e conturat numai prin aceste calităţi determinante, Aristoteles le numeşte *forme*: de o parte substratul material, de alta forma. Orice lucru este o pecetluire a materiei prin formă şi orice schimbare este o impregnare succesivă a substratului prin forme sau calităţi. Printre aceste forme unele se unesc constant cu un lucru, altele numai accidental; primele sînt forme substanţiale, esenţe, celelalte sînt forme accidentale. Schimbarea poate fi sau o succesiune de forme substanţiale sau o

succesiune, o exprimare, de proprietăţi accidentale, înăuntrul aceleiaşi forme substanţiale.

Materia ca atare nu piere şi nu oboseşte; pieritoare sînt doar lucrurile şi proprietăţile lor. Cauza devenirii este instabilitatea substratului nedeterminat şi totdeodată intervenţia necontenită a formelor calificante. Fizica lui Aristoteles este o teorie hilemorfică a schimbării. Materia e pasivitate, forma e activitate. Materia, factor în aparenţă misterios, unea în sine, alături de pasivitate, atributele de substrat, de posibilitate şi virtualitate. Cum se prezintă forma în raport cu celelalte atribute ale substratului material? E drept, un lucru presupune un substrat nedeterminat, dar nu există concret decît prin forma ce determină. Forma *realizează* posibilul; ea este un *act*. Ceea ce conturează şi dă viaţă este o *energie*. Materia cuprinde în sine, posibil şi virtual, determinările ce vor fi realizate şi actualizate de forme. Ea cuprinde în sînul ei vast tot ce a fost, tot ce este şi tot ce va fi, fiindcă e pre-formare; ea palpită de dorinţa formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecţie, fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba. Nici măcar ceea ce numim *corp* nu există doar prin materie, ci prin harul formelor şi esenţelor. Stă în natura materiei de a suferi schimbări, de a evolua; prin sine, materia nu poate decît să prepare şi să anunţe venirea mîntuitoare a Formei.

Problema cauzei dictează ca soluţionare a ei aceeaşi corelaţie de temei: materie-formă. Orice schimbare cheamă o cauză. O primă cauză e cea materială, tocmai fiindcă orice lucru devine, nu *este*, deci cuprinde un principiu de posibilitate, de virtualitate. Dar *este* totuşi ceva. Forma, determinînd, concretizînd, trebuie să fie şi ea o cauză, şi chiar mai mult decît materia: cauza formală. Şi deoarece tot ce există, se precizează prin formă, aceasta e şi cauza eficientă. Precizarea este prefigurată în materie şi ca atare ea este scopul spre care năzuieşte materia. Forma este şi cauza finală a schimbării. Orice proces din natură e un proces finalist ce aspiră printr-o mişcare treptată spre forma cea mai desăvîrşită; orice lucru tinde să-şi realizeze posibilităţile

naturii sale. Trecerea de la virtual la actual, de la materie la formă, ritmul lumii, este *mişcarea*, în sensul cel mai general.

Elementele explicative ale naturii, în cadrul aristotelismului, au toată universalitatea cerută de aplicarea lor în toate domeniile: de la vicisitudinele elementelor materiale pînă la cele mai subtile procese de cunoştinţă. Tocmai acest universalism – aristotelismul e poate doctrina cea mai sistematică a Occidentului – poartă în sine o slăbiciune înnăscută. Ceea ce explică prea mult în genere, nu explică satisfăcător nimic în particular. Îndeosebi rămîne echivoc raportul dintre posibil şi real, raport de care, pe urmele lui Aristotel, filosofia a făcut un abuz neîngăduit. Este posibilul ceva pozitiv? Nu, fiindcă tot ce e pozitiv se datoreşte formei. Dacă forma sau realul preexistă pozitiv în materie, atunci preexistenţa, virtualul, este tot ceva real, cum obiecta megaricul *Diodoros Kronos*. Numai realul e posibil.

Că materia aristotelică nu e ceva pozitiv, deşi i se recunoştea indestructibilitatea deci existenţa, se vede lămurit din faptul că ea nu intră de la sine în mişcare. E straniu că nici forma care *este* totuşi ceva, nu produce cu de la sine putere procesul devenirii. E straniu la prima vedere, însă totul se explică, dacă ne amintim că forma e perfecţie şi ca atare nu are nici un motiv să părăsească starea în care se află. E drept, forma este activitate, „energie", „act", însă o activitate principială, o activitate în sine, nu pentru altul.

Materia aspiră spre formă; forma poate satisface această aspiraţie. Însă contactul dintre materie şi formă, mişcarea de trecere de la virtual la actual, reclamă încă un factor. Orice mişcare are nevoie de un motor, deosebit de mobil, şi izvorul oricărui proces din lume e „primul motor", el însuşi imobil, „forma pură", Divinitatea, care imprimă mişcarea numai prin atracţia oarecum magnetică a făpturii sale desăvîrşite. Unitatea primului motor justifică unitatea naturii, dincolo de care nimic nu este: tot ce e real se află înăuntrul universului care „are groază de gol". Unitatea închisă a naturii este, se ştie, dogma cosmologiei elene; din această unitate sînt deduse unitatea şi indestructibilitatea *materiei*. La Aristoteles substratul material este nu numai

indestructibil dar şi unul: astfel pe această culme a fizicii vechi – aristotelismul – monismul sau unitarismul este menţinut neştirbit în chiar motivele lui dintru început. Căci indestructibilitatea este doar o consecinţă a unităţii *finite* a naturii, consecinţă care, odată revelată, e în stare a trăi prin sine, bucurîndu-se de prestigiul unui principiu.

Coerenţa cosmologiei aristotelice are totuşi limite şi acestea se învederează nu atît în aplicaţii mai puţin izbutite – destul de numeroase – cît îndeosebi în temeiurile metafizice. Centrul „primei filosofii" este ideea de *substanţă* (Usia): în ce raport stă substanţa cu lucrurile concrete şi cu cei doi factori componenţi ai acestora? Originar, substanţa e individualul concret (tode ti). Totuşi Aristoteles acordă atributul de substanţă şi formei generale, care în acest caz e înfăţişată modest ca o „substanţă secundară". Dar formei care determină, precizează, conturează, i se mai recunoaşte, şi pe drept cuvînt, calitatea de energie, act, *realitate*. Forma determină, deci realizează. Ceea ce realizează trebuie să deţină izvorul realităţii, trebuie să fie *usia* (esenţa) în adevăratul înţeles, şi în consecinţă, Aristoteles, dînd glas platonicului din adîncul său, tolerează ca forma să beneficieze exclusiv de privilegiul substanţialităţii. Întrebarea e atunci, cum ar putea fi forma mai reală decît însuşi individualul , concret şi bine determinat, care închide în sine şi factor material? Dar chiar materia e trecută uneori de Aristoteles printre substanţe şi anume este socotită ca o substanţă virtuală, specificare adesea folosită şi în alte împrejurări în scopul de a evita serioase obiecţii.

Echivocul substanţialist e ireductibil în cadrul aristotelismului, afară numai dacă nu recunoaştem cu G. Rodier[1] că substanţialitatea este la Aristoteles un simplu termen de relaţie şi, în această ipoteză, substanţa e tot ce se prezintă ca subiect şi numai întrucît e subiect. Cum orice poate fi subiect pentru o determinare sau o predicare mai cuprinzătoare, totul poate avea funcţia de substanţă. Relativizarea sub-

1 G. Rodier: Etudes de philosophie Grecque, 1926, p. 170.

stanţei e corelativă relativizării formei: ceea ce e formă în raport cu un lucru, e materie pentru o formă superioară[1].

O altă vădită contradicţie e aceea dintre calificarea primă a materiei ca substrat *pasiv* şi rolul atît de însemnat pe care materia îl îndeplineşte în explicarea unor fenomene de mîna întîi. Deşi lipsită prin definiţie de activitate, materia justifică prin rezistenţa ei, care nu e simplă pasivitate, răul, contingenţa, hazardul, necesitatea oarbă. Dar materia mai are o chemare explicativă. Care e principiul individualizării? Ar trebui să fie forma, care e determinare – individualizarea e suprema determinare – şi unii exegeţi, încercînd a elimina contradicţia, înclină spre această tălmăcire, vădit condamnată de texte categorice. Individualizarea este impusă de spaţiu, de loc, deci de materie. Materia e dar şi principiul pluralităţii, cum e acela al schimbării, cele două determinări ale lumii sensibile.

Această nouă contradicţie poate fi de asemenea temperată, dacă nu uităm că materia nu e factor absolut, ci o situaţie relativă: materia e nedeterminatul în raport cu ceva mai determinat, pasivitatea în raport cu ceva mai activ, însă nu e absolută nedeterminare, completă pasivitate. „Materia nu e deci nu ştiu ce lucru în sine, opac şi inert, impenetrabil pentru gîndire, şi pe care nu l-am putea concepe decît despuind un lucru de toate calităţile sale; ci e exclusiv indeterminatul prin raport cu ceva mai determinat, genul prin raport cu specia, posibilitatea vagă prin raport cu realizarea uneia din posibilităţi, într-un cuvînt e condiţia prin raport cu condiţionatul" (G. Rodier: Op. cit. p. 171).

Problema materiei mai are un aspect. Materia e dar principiul individualizării. Pe de altă parte nu există o ştiinţă a individualului, opinie peripatetică ades citată dar nu suficient înţeleasă. De ce nu avem o cunoştinţă sigură a individualului? NU din cauza individualului ca atare, ci din lipsă de necesitate, din cauza contingenţei legate de

1 Aristoteles vorbeşte şi de o **materie inteligibilă**, fie matematică (de pildă cercul acesta are faţă de forma generică a cercului o materie nesensibilă), fie conceptuală (genul, fiind determinat de specie, aceasta are rolul de formă şi genul de materie).

materie. Dacă întîlnim indivizi, la care contingenţa e o cantitate neînregistrabilă, de pildă aştrii, ştiinţa lor nu e numai posibilă, dar chiar una din cele mai sigure. De asemenea teologia e o ştiinţă, deşi obiectul ei este ceva unic, Divinitatea, act pur fără materie. Nu e metafizica ştiinţa principiilor evidente şi nu se cheamă la Aristoteles „prima filosofie" şi teologie?

În concluzie, aceeaşi logică interioară ce domină fizica elenă impune, pentru a determina lumea corporală, de o parte monismul ce exclude creaţia, de altă parte şi mai ales nominalismul ce presupune creaţie, hazard, contingenţă. Aceasta la Aristoteles ca şi la Platon şi la amîndoi mai accentuat decît la Atomişti. Devenirea, nerecunoscută de atomism, găseşte la cei doi mari socratici o largă primire şi drept consecinţă ea determină o revizuire a cosmologiei precedente.

Înainte de a face un nou pas, se cade a releva în acest loc încă mai explicit ca pînă aci natura relaţiei dintre substratul permanent şi devenirea calitativă. Orice schimbare e o succesiune de calităţi contrare. Am săvîrşi o greşeală de interpretare, dacă, modernizînd, am lua *ad litteram* unele propoziţii platonice, din care s-ar putea înţelege că un contrar iese din contrarul său. Aristoteles, care admite acest ritm cosmic, nu recunoaşte posibilitatea unei produceri, în sens propriu, de calitate printr-o calitate contrară şi sub acest raport Platon e tacit alături de el. Calităţile sînt idei generale şi în lumea ideilor contrariile se exclud, supunîndu-se legii contradicţiei: caldul nu poate fi rece, umedul nu poate fi uscat. Dacă totuşi calităţile contrare se succed în acelaşi loc, e fiindcă există ceva care persistă, fiindcă avem un substrat care nu devine. Prin urmare, tocmai faptul devenirii calitative impune, în cazul că respectăm legile gîndirii, supoziţia a ceva ce nu devine în sine, dar primeşte exterior calităţi opuse. În vremile mai aproape sau foarte aproape de noi, Hegel şi Bergson vor relua în cadre şi în spirite deosebite, legea devenirii ce animă cugetarea fizică elenă, însă vor trece cu vederea imposibilitatea unei creaţii directe a unei calităţi prin contrara sa. Pentru ei însăşi calitatea creează contrarul

ei – aceasta mai ales la Bergson, şi atunci nu mai rămîne loc pentru un substrat, pentru o substanţă. Elenul admitea că o calitate apare şi dispare, că deci e creată şi e anihilată, însă nu se oprea aci – şi nu se putea opri – ci căuta în substratul permanent sau în Idee explicaţia acestui fapt paradoxal. Bergson revine la un postulat vechi pentru ca prin exagerare să-i răpească înţelesul prim şi astfel să-i paralizeze orice îndemn de ridicare pe planul teoretic. În cadrul bergsonismului nu mai rămîne loc pentru nimic altceva în afară de „evoluţia creatoare". Cazul dialecticii hegeliene e altul. Hegel, deformînd viziunea antică, păstrează creaţia calitativă directă, dar nu pierde încrederea în putinţa unei explicaţii raţionale cu ajutorul unei noi logici angajate într-o metafizică a „spiritului": logica este o ontologie, o istorie a Absolutului. O astfel de logică trăieşte numai din artificii verbale. Realitatea ca atare nu cunoaşte contradicţie – Aristoteles avea deci dreptate. Din cald nu poate „ieşi" recele; din existenţa nu ţîşneşte nonexistenţa; iar în ordinea gîndirii A postulează gramatical pe non-A numai dacă A şi non-A sînt concepuţi ca specii ale unui gen deja cunoscut, şi în acest caz dialectica nu aduce nimic nou, nu e un progres intelectual, ci ne dă explicit suma unor posibilităţi de clasificare.

9. Conspectul precedent de o concizie voită a neglijat amănuntele fără interes şi prin programul iniţial s-ar putea opri aci. Dar o privire repede a atitudinilor noi în curba postaristotelică a vechii cosmologii are avantajul de a accentua o dată cu rostul covîrşitor al celor două dogme de la temelia fizicii elene şi vitalitatea lor proteică.

Se părea că aristotelismul lucrase cu migală la dezlegarea cea mai nimerită, cea mai ştiinţifică, a problemei naturaliste. În aristotelism nu numai conştiinţa istorică în prezentarea chestiunilor, dar şi conştiinţa teoretică în dezlegarea lor ating o înălţime, pe care bunul cunoscător al filosofiei Stagiritului, Werner Jaeger[1], o subliniază ca nimeni altul.

1 **Hans Leisegang** în Hellenistische Philosophie (1922) susţine, potrivit preferinţelor sale pentru misticism, că filosofia aristotelică reprezintă punctul cel mai scăzut al cugetării elene.

Această fundare ştiinţifică a vechii filosofii n-a fost, continuă Jaeger, un punct de plecare, pentru dezvoltări rodnice mai adîncite, ci semnalul despărţirii definitive dintre ştiinţă şi filosofie. De acum înainte ştiinţa va merge pe calea studiilor de specialitate, iar filosofia va năzui la rolul mai modest dar mai apreciat din punct de vedere practic de artă a vieţii sau de mîntuire a sufletului. De bună seamă, stoicii, epicureii şi neoplatonicii nu renunţă la construcţii cosmologice chiar de proporţii remarcabile, dar nu mai vădesc respect pentru pura „teorie". Îndeosebi stoicismul este în sine o grandioasă încercare de construcţie fizică originală, poate ultima cosmologie originală a spiritului elen, însă şi procedeul său filosofic e revenirea la doctrine trecute şi combinarea sintetică, mai mult sau mai puţin izbutită, a doctrinelor opuse. Epicurismul insuflă o nouă viaţă atomismului, iar neoplatonismul într-o sforţare supremă suprapune sintezei stoice sinteza nouă a platonismului, aristotelismului şi a religiei elene. Semnificaţia doctrinelor postaristotelice trebuie căutată în rolul lor de mărturii vii ale modului în care fizica elenă îşi află deznodămîntul.

S-a văzut că în cosmologia de inspiraţie socratică platonismul şi aristotelismul, două sînt trăsăturile caracteristice: o irupere a viziunii mobiliste, o accentuare a devenirii şi a creaţiei, o recunoaştere mai largă a dogmei nominaliste şi concomitent o luptă de a depăşi această viziune cu ajutorul unui factor explicativ, neexploatat pînă atunci: generalul, Ideea sau Forma. Rezultatul acestui val mobilist nu e scepticismul sofist sau materialismul, ci un dogmatism raţionalist şi biruinţa „spiritului", a „imaterialului", a „gîndirii". (La Eleni, se ştie, materiei nu i se opune sufletul, ci gîndirea, forma, tocmai fiindcă devenirii creatoare i se opune înţelegerea, logica, identicul, permanentul, existenţa).

Nici această grandioasă speculaţie nu se impune definitiv cu toate concesiile largi făcute devenirii sau mobilităţii creatoare. Faptul banal al prefacerilor fără odihnă obseda încă spiritele. În zadar se proclamă cu o

decizie fără precedent Unitatea naturii, în zadar se caută în *Idee* elementul etern, care satisface şi mintea şi inima, viziunea nestatorniciei universale, faptul nestăpînitului ritm, ridică tot mai îndrăzneţ capul. Apoi în atmosfera de nesiguranţă şi de adîncă dezrădăcinare creată de cel dintîi imperiu cosmopolit, de imperiul lui Alexandru, instabilitatea este o realitate mai izbitoare ca înainte.

Dar motivul de ordin filosofic al neizbînzii suferite de platonism şi aristotelism şi deci motivul înfiripării unor noi teorii fizice le vom afla în altă parte. Aceste motive, neîndestulător apreciate, trebuie căutate în critica dizolvantă îndreptată contra platonismului şi aristotelismului de doctrine socratice, paralel desfăşurate: „şcoala" megarică a lui Eukleides, „şcoala" cinică a lui Antisthenes şi „şcoala" cirenaică a lui Aristippos. Aceste doctrine, deşi se prevalează de numele lui Sokrates, sînt tributare de fapt sofisticii, deci sacrifică nominalismului, ridicînd pe scut devenirea şi materia şi hărţuind fără încetare pe Platon şi pe Aristoteles. În cele din urmă ele biruiesc provizoriu şi marile curente următoare le continuă spiritul dacă nu şi literea dogmatică: stoicismul persevereză în direcţie cinică, epicurismul în direcţie cirenaică.

Noua criză cosmologică, produsă de o cedare mai pronunţată sub presiunea nominalismului – există doar individualul, care prin natura lui e supus schimbării – are drept urmare de neînlăturat o eflorescenţă a „materialismului". E lucru cunoscut: pentru cugetarea elenă, „material" şi „devenire" sînt sinonime; perceptibilul, corporalul, este pură schimbare. Reamintim de distincţia structurală între vechiul şi noul materialism: primul nu cunoaşte opoziţia dintre materie şi suflet ci numai dintre devenire şi existenţă pur gîndită. De aceea, cînd Demokritos socotea că sufletul este un anasamblu, o compoziţie, de atomi mai fini şi mai *mobili*, nu putea vedea în acest enunţ o degradare a valorii sufletului. Nici pentru Platon, sufletul nu e totdeauna o realitate strict nematerială în sensul Formei.

O primă exteriorizare a crizei e resurecţia atomismului la *Epikuros*. Căutarea generalului, a „supramaterialului", a Ideii, e declarată ca de prisos şi înlocuită cu speculaţia asupra substratului constant, factor suficient pentru explicarea devenirii. Condiţia extrinsecă a fizicii se bucură din nou de o preferinţă aproape exclusivă: dincolo de „fenomenele" corporale singurele esenţe „ascunse" (adela), sînt vidul şi atomii, primordia rerum (Lucr. Carus). De bună seamă, persistenţa, necrearea şi nedistrugerea, substratului pluralizat sînt menţinute. „Iată prima axiomă ce ne va servi drept temei: Nimic nu iese din Neant, chiar de ar interveni zeii (Lucr. Carus: De Rerum Natura, I, 150/1)[1]. „Materia nu suferă nici o creştere şi nici o pierdere" (Lucr. Carus, Idem, II, 296). „Universul e fără margini, nedevenit, nepieritor şi în alcătuirea sa nici nu creşte nici nu scade" (Epikuros). [2]

În epicurism descoperim două enunţuri cosmologice, necunoscute atomismului democriteic şi care trădează noua invazie a devenirii creatoare. Întîi, pe cîtă vreme Demokritos socotea subiectivă orice calitate sensibilă, Epikuros acordă realitate oricărei calităţi, însă nu-i recunoaşte indestructibilitatea: ea naşte din nimic şi piere fără urmă. „Orice culoare se transformă una în alta, fapt ce nu se poate întîmpla elementelor". (*Lucr. Carus*: Op. cit. II, 782 şi urm.) [3]. În al doilea loc, Epikuros, pentru a legitima libertatea voinţei, cerută de preocupările practice şi individualiste ale filosofiei sale, ne surprinde cu afirmaţia că atomii deviază fără cauză (clinamen), se abat spontan de la calea lor dreaptă, prescrisă mecanic dintru început. E un fel de creaţie ce ar putea fi aplicată şi la începutul lumii. În al treilea rînd, doctrina „Grădinei" concedă că toţi atomii, nu numai cei sufleteşti, se agită necontenit sub aparenţa repausului.

Filosofia Porticului este mult mai bogată nu numai prin integrarea specifică a celui de al doilea factor cosmologic, de origine socratică, ideea, forma, generalul, dar, contrar

1 Comp.: **Diogenes Laertios**: Vitae, X, 138 şi urm.
2 **W. Nestle**: Die Nachsokratiker (1926), I, p. 190.
3 Comp.: **Diogenes Laertios**: Op. cit. X, 54.

epicurismului constituit definitiv de la început şi prin închegarea sa treptată de-a lungul veacurilor, împrejurare ce explică în parte discordanţele lăuntrice ale fizicii stoice.

E în sine simptomatic istoriceşte şi doctrinal că stoicismul simte atracţie, impusă de afinităţi de natură, pentru viziunea net herakleitică, pe care n-o respectă integral, cum de altminteri e de aşteptat de la o concepţie care venea pe lume după atîtea peripeţii cosmologice. Atît platonismul cît mai ales aristotelismul găsesc ecou în noua filosofie, însă cu o modificare de asemenea semnificativă: formele aristotelice sînt „materializate", sînt identificate cu o materie mai fină, nu mult deosebită de „spirit". Astfel stoicismul reia ecuaţia presocratică: existent=persistent=„material", cu însemnata adăugire, fără precedent, că materialul e chiar *corporalul*, deci un substrat solid.

Fizica stoică şovăieşte între unitarismul panteist, împrumutat de la Herakleitos (lumea are un singur principiu productiv) şi dualismul cauzelor, inspirat de Aristoteles[1]. E indiscutabil că pentru stoicism lumea are un început şi un sfîrşit; în schimb resortul permanent al naturii – Focul – e nenăscut, nealterabil, identic cu sine în prezenţa metamorfozelor, şi deoarece e etern, e însăşi Divinitatea, e Raţiune, e Spirit (Pneuma). Caracteristic e că acest principiu animator e înfăţişat ca un substrat individual, ca o Persoană. Focul metafizic – reminiscenţă herakleitică – nu dispare, după ce a „produs" toate lucrurile vizibile, ci persistă şi la timp absoarbe în sine natura printr-un tainic proces de conflagraţie cosmică.

Din sînul său, prin contragere, Focul *produce* corporalul, principiul inerţiei şi al pasivităţii, şi apoi toate lucrurile particulare ce mobilează cuprinsul Naturii. De reţinut e că natura e desăvîrşită din primul act al producerii sau *creerii*. Pentru prima oară la Eleni, stoicismul emite încă timid reprezentarea antigrecească a unui act de producere spontană în interiorul Existenţei[2]. Devenirea a cîştigat mult mai mult teren decît ar putea tolera spiritul pur elenic, şi

1 Cl. Baeumker: Op. cit. p. 329.
2 E. Brehier: Chrysippe, 1910, p. 148.

urmările acestei iruperi mobiliste se vor vădi şi în altă împrejurare.

Materia propriu-zisă, *corpul* pasiv, este ceva nedeterminat, fără calitate, întocmai ca la Aristoteles, însă nu mai e un nud substrat, o pură potenţialitate, care dobîndeşte prin formă proprietatea de corp. Materia pasivă e de la început *corp*, însă un corp nedeterminat, necalificat. Materia nu e nonexistenţă sau pură întindere, ci o realitate concretă cu soliditate sau impenetrabilitate. Din toate soluţiile antice, teoria stoică a materiei e cea mai apropiată de ştiinţa modernă[1]. Şi pentru stoici, corpul-substrat e *unic*; formele sînt multiple, dar materia e una şi continuă, nu discontinuă ca la Epicurei. Erau dar în ordinea logică a sistemului atît excluderea golului din lume cît şi, simultan, admiterea unei diviziuni la infinit a materiei.

Materia e un corp pasiv, fiindcă originar nu cunoaşte calităţi determinante. Cum însă materia pasivă nu-şi poate da singură determinările, acestea trebuie să-şi aibă obîrşia în altă parte, anume într-un principiu prin excelenţă determinat, care nu poate fi decît tot corporal, deoarece a fi real e a fi corporal. Prin urmare deasupra materiei pasive şi cu puteri superioare se afirmă un alt *corp*, însă activ: „Focul producător", „Raţiunea" organizatoare, Suflul animator (Pneuma), care acţionează asupra „pasivului", diversificîndu-l, creînd natura, punînd pretutindeni ordine cu necesitate de neînduplecat prin „Germenii raţionali" şi eterni ce împrăştie cu neobosită dărnicie. Formele aristotelice au devenit „gîndiri seminale", însă au pierdut imaterialitatea. Sînt materiale, însă de o materie specială, activă, animată. Stoicismul este adeptul însufleţirii întregii naturi, ca şi ionienii din Milet, şi prin Kleanthes el se apropie de panteism. Cum numai această materie e activă şi formativă, ea pare a se bucura de privilegiul de a fi realitate primă. S-a văzut că doctrina stoică înclină spre soluţia unitaristă: la început a fost Focul mobil, pururea neastîmpărat.

1 **Cl. Baeumker**: Ibid. pp. 251, 326.

Natura este corp şi suflet, materie şi forţă sau „cauzalul" (aition), e corp pasiv animat de corpul activ, de Suflul cosmic. Natura, ca şi principiul activ, e individualitate, e un fel de *animal* divin, care trăieşte prin sine, dezbrăcat de orice trebuinţe ce ar putea fi satisfăcute prin ceva exterior. Natura e un Tot perfect, în care toate părţile consumă, conspiră, simpatizează. Simpatia ascunsă dintre toate lucrurile e o convingere temeinică a stoicismului. Această convingere împreună cu aceea că materia, fiind pasivă, nu produce nimic deci nici răul, impuneau o concluzie optimistă, care va da dreptul lui Chrysippos să exclame că natura e o „locuinţă făcută pentru zei şi oameni".

Ce funcţie eminentă e atribuită corpului activ sau Suflului înflăcărat? El determină, dă o formă, pasivului; el este *Calitatea*, izvorul tuturor calităţilor particulare; dar are şi menirea de a ţine laolaltă părţile corpului, care altminteri s-ar face praf. Deci, principiul activ este forţa determinantă, unificatoare si conservatoare; este „forţa de sinteză" (dynamis synthetikè). Ca putere de conexiune, Pneuma e *tensiune* (tonos), e sinergie.

Natura e alcătuită din corpuri individuale (nominalism), a căror unitate şi singularitate sînt un produs al acţiunii Spiritului. Fiece individ are o calitate substanţială ireductibilă, o esenţă proprie, un „spirit" (idios poion); nu întîlnim în natură două lucruri cu proprietăţi identice. Identicul se confundă, e indiscernabil.

Raţiunea de a fi a lucrurilor nu se află într-o lume ideală şi transcendentă, ci chiar înăuntrul lor, ca un resort pururea activ: calitatea individuală e mişcare, e devenire de la centru la periferie (diferitele schimbări accidentale) şi de la periferie spre centru (conexarea într-un tot individual a acelor schimbări). În acest chip orice lucru persistă şi totuşi se află în continuă mişcare, în perpetuă încordare.

Calitatea individuală apare spontan, durează nealterată şi în fine dispare fără urmă. Acest creaţionism, încă la începuturile lui, e temperat, ca şi la *Plotin*, de motivul panteist: calităţile individuale care formează şi ţin în viaţă

lucrurile particulare sînt emanaţii, „gîndiri productive" ale Logosului divin.

Stoicismul, cum e de aşteptat, preconizează şi o transmutaţie misterioasă a „elementelor", reductibile fiecare la o singură calitate, nu la o pereche contrară (Aristoteles). Toate transformările sînt schimbări calitative. Calitatea are realitate indiscutabilă, fiindcă e factorul activ al naturii. Dualismul celor două corpuri îşi găseşte echivalentul şi la elemente: sînt elemente active (mai ales focul şi aerul) şi elemente pasive (apa şi pămîntul). Transmutaţia are loc spontan într-o singură direcţie, herakleitică: foc, aer, apă, pămînt, însă, fără o nouă intervenţie a Focului, nu cunoaşte reversibilitate spontană. Stoicismul reînviază hylozoismul de altă dată: o calitate primordială se schimbă de la sine în calităţi opuse.

În urzeala de gîndire cu fire de toate culorile pe o canava platonică, dăruită lumii, ca un testament al unui muribund resemnat, de către *Plotin*, principiul devenirii, reazemul materiei vechi, pătrunde sub o formă sublimată în chiar tărîmul închis al Existenţei, care pare a fi acela al Spiritului. Duşmanul a pătruns în Cetate cu porţile uitate deschise. Totuşi aşa-numitul neoplatonism este în credinţă că s-a desfăcut pînă dincolo de interiorizare mistică din lumea materiei, care pentru Elen e aceea a pluralităţii şi a devenirii. Dacă acest dinamism sau mobilism al Existenţei, iniţiat de stoicism[1], nu este de ajuns de vădit în opera plotiniană, pricina e că autorul Enneadelor se preocupă mai mult de produsul static, de rezultatul, *emanaţiei* decît de însuşi Procesul ca atare.

Există un Început şi un Sfîrşit, care e o revenire prin salturi la eternul Început. Între aceste două hotare se întinde lumea în sensul cel mai cuprinzător al acestui generos cuvînt. Şi această lume este o desfacere prin efulgeraţie aproape creatoare, este o emanaţie, a Unului, care se cheltuieşte fără a pierde nimic din natura sa, a Unului care stă

1 Nu numai Stoicismul, dar şi Neopythagorismul preparase terenul pentru o deducere mistică a materiei din nematerial, din Potenţa infinită.

dincolo chiar de Existenţă, fiindcă e dincolo de orice Gîndire potrivită doar Existenţei. Începutul e Unul divin iar limita trecătoare este Materia; însă acest pol opus nu este din veşnicie alături de Ziditor, cum credea spiritul elenic, ci purcede cu necesitate, nu printr-un act liber, din Izvorul prim. Emanaţia nu e nici o Creaţie, o ieşire din nimic, dar nu stă departe de aceasta.

S-au schimbat multe în alcătuirea lăuntrică a cosmologiei elene. Existenţa nu mai luptă cu Devenirea, tovarăşa creaţiei, ci o primeşte în sine, dîndu-i un înţeles nou, mistic. Între aceste extreme se încadrează Intelectul (Nus) cu a lui pluralitate de Idei şi Sufletul (Psyche) desfăcut în sufletele particulare şi îndreptat spre sensibil, spre pluralitatea lucrurilor schimbătoare.

Materia e Nedeterminatul, Nemăsuratul, Haoticul, o umbră informă, e Nimicul, e Nonexistenţa prin opoziţie cu ceea ce are suverană existenţă şi de aceea ea e principiul Răului. Răul la rîndu-i e o privaţie, e absenţa oricărei calităţi, a oricărei determinări. Fiind nedeterminată, nemărginită, neformată şi fără raporturi precise materia se află în vertiginoasă agitaţie, în metamorfoză, la Plotin, magică. Materiei şi îndeobşte sensibilului li se răpesc orice adevărată realitate, pentru a se da satisfacţie mai mult ca în platonism tendinţei moraliste în dezlegarea problemelor filosofice: ceea ce nu place şi nu dorim să fie, nici nu „există" [1]. Drept urmare, Plotin nu recunoaşte elemente indestructibile, ci acestea se distrug şi se creează necontenit.

Cu toate acestea materia e imaginea Eternului şi Imutabilului, o oglindire a lumii spirituale, metaforă ce-şi are deplină explicaţie în cadrul acestei filosofii sincretice: una e materia ca substrat al tuturor schimbărilor şi unul e principiul nematerial; nedeterminată e materia, nedeter-

1 Nu toţi neoplatonicii identifică materia cu răul. Proklos e împotriva acestei echivalări pe temeiul dreptei observaţii că ceea ce emană din Divinitate, şi la el lumea sensibilă e o explicitare a Inteligibilului, nu poate fi ceva rău. Altminteri se impune dualismul materiei şi Dumnezeu. În neoplatonismul tradiţional a biruit însă convingerea lui Plotin.

minat e şi Divinul, însă altfel. Precum oglinda nu e schimbată de imaginile răsfrînte, tot aşa imaginile Ideilor, calităţile perceptibile, nu prind rădăcini, ci rămîn pururea schimbătoare, la suprafaţa materiei.

Oricum, materia este o emanaţie a Perfectului şi logica platonică cerea un model al materiei, o Idee a materiei, o materie inteligibilă, pură, oarecum divină. Căci materia e temeiul oricărei diferenţieri şi pluralizări: o pluralitate de Idei, de Suflete, în sfîrşit, de corpuri. Pe această cale saltul de la Spirit la Materie e oarecum preparat, însă nu suprimat. De la suflet la materie trecerea rămîne bruscă. Pînă la ipostaza Sufletului emanaţia era o diferenţiere de grad; de la suflet la materie pluralizarea este o schimbare de esenţă. Pluralizarea Unului trebuia împinsă pînă la pulverizare haotică, pentru ca să pornească din propria iniţiativă a lumii corporale mişcarea de revenire la Unul.

Noţiunea de materie inteligibilă, transpunînd materia sau divizibilitatea în sfera Eternului, a dat mult de gîndit lui Plotin, căci introducea lipsa de formă în lumea spiritului, locul Ideilor. Transpunerea era de neînlăturat, dar şi de neîmpăcat. Monismul lui: totul emană din Dumnezeu, impunea strămutarea materiei în inteligibil, dar exigenţele etice ale sistemului nu îngăduiau această promiscuitate. Dialectica cea mai subtilă şi obositoare nu va izbui să şteargă această nepotrivire interioară. Expedientul, folosit de Plotin, este distincţia dintre cele două Nedeterminări şi Infinituri. Mai mult: materia inteligibilă, deşi e situată în lumea ideală, nu se află chiar în Unul; ea însăşi este o „creaţie". „În lumea inteligibilă de asemeni materia e Nelimitatul... însă acest infinit nu e în Unul, ci e creat de acesta. Cum dar, infinitul e totdeodată inteligibil şi sensibil? Da, există două infinituri. Cum să le deosebim? Ca modelul şi imaginea". (Ennead. II, 4, 15).

POSTFAŢĂ

Recesivitatea ca structură a lumii, operă de încoronare, va fi trecut mai în umbră scrierile anterioare ale lui Mircea Florian (1880-1960), filosof de performanţă în cultura românească, şi, chiar dacă neluat în seamă, din necunoaştere, dincolo de noi, în cea europeană. Opera mare, opera autentică, deci perenă, este universală, prin integrarea ei în axiosferă, mai puternică şi mai trainică decît geo-politica, atît de circumstanţiată, de nedreaptă adesea, fie din indiferenţă, fie din opacitate predeterminată şi discriminatorie.

Nimic dezonorant dacă am fi fost împinşi în Orient. Însă nici această şansă nu ni s-a "dat" sau "recunoscut", fiind situaţi, după o atît de, eufemistic vorbind, întristătoare vorbă, doar la porţile Orientului.

Va trebui, este timpul să ne reevaluăm şi în determinaţia noastră "orientală", de fapt, neogreacă, bizantină, de loc infamantă. Totdeodată, însă, se cuvine să ne-o luăm în seamă şi pe cealaltă, venită prin deschiderea către cultura apuseană, spre a ne lămuri asupră-ne ca o sinteză pe un substrat antropologic şi etno-cultural propriu. În ordine filosofică, să ne reamintim de gestul cantemirian, aşa zicîndu-i, *bifrons*: *Divanul* era scris în limba română şi în sugestie bizantină, pe cînd *Imaginea de nedescris a ştiinţei sacro-sante*, în latină şi de recepţie "occidentală". Iar - *Descriptio Moldaviae* era trăsura de unire, fondul de apercepţie şi de statornicire.

Revenind, Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian, mai curînd decît "la porţile Orientului", de la acestea, fiecare în timpul său şi în limitele puterilor proprii, se va fi instituit (şi ne va fi instituit) european.

Îmi place să cred că *Recesivitatea*, cel puţin, dacă ar fi tradusă (în franceză sau în germană sau în engleză) ar fi, din elementară precauţie zic, fie şi o mică revelaţie, dar revelaţie, oricum. Şi, poate că nu numai ea ci şi alte scrieri ale lui Florian: *Cosmologia elenă*(1929), *Metafizica şi problematica ei*(1932), *Cunoaştere şi existenţă*(1942), *Reconstrucţia filosofică*(1945).

Parcă adumbrite de *Recesivitatea*... (apariţie postumă), acestea (şi nu numai ele dintr-o bibliografie întinsă) nu sînt şi devalorizate, de îndată ce ne apar ca trepte spre opera de desăvîrşire sistematică.

În sine, fiecare în proiectul ei este încă rodnică în sugestii şi participantă la noi construcţii. Nu au doar o valoare istorică, deci pentru cunoaşterea mentalului filosofic într-un timp dat, convertite cum sînt, cel puţin în ideea mare de organizare, în argumente.

Bunăoară, *Cosmologia elenă*, exemplară încă, după atîta vreme scursă, în hermeneutica aplicată metafizicii greceşti, cu precădere în paradigmă presocratică.

Titlul, *Cosmologia...*, poate să deruteze, dacă nu, chiar, să contrarieze, părînd despecificator. O tradiţională (persistentă încă, din păcate) periodizare-interpretare a gîndirii greceşti distinge o etapă veche, cosmologistă, alta, medie (clasică) antropologistă şi, în fine, o a treia, elenistică, intens eticizantă. Numai că, toate acestea ţin de aparenţe, chiar înşelătoare, pentru că geniul grec, în filosofie, cel puţin, se întrupează (întruchipează) în metafizică. Nu este exclus ca propensiunea să fi urmat marii căderi (*sui generis*, păcatul originar al grecilor) semnificată de dezlegarea oedipiană a întrebării Sphynxului. Acesta, după legendă, odată ce misterul este des-tăinuit, piere, arucîndu-se în mare; în consecinţă, se va fi pierdut sentimentul limitei dintre *aici* şi *dincolo*. Apărător al transcendenţei, aneantizîndu-se, Sphynxul se răzbună, parcă, lăsînd în urmă-i tragicul ontologic. De aici, nevoia de metafizică, de aceasta ca spre o reinstituire a transcendenţei, dar, de această dată, deşi necunoscută (de necunoscut), gîndită. În "Visul lui Parmenide", fiinţa în sine, de dincolo de porţile care o despart de lumea lucrurilor, este conceptualizată identificaţionist: este tot una a gîndi şi a fi.

Genuin, parcă, metafizicieni, grecii, în dezvăluire filosofică, sînt căutători ai absolutului, în epoca veche (presocratică) doar în modalitate (şi nu în finalitate) cosmologică. Aşa se şi face că elementele: foc, aer, apă, pămînt sînt doar termeni supleanţi: ele stau pentru ceea ce transcende lumii şi, deci, o întemeiază. Cosmologia greacă, de aceea, este doar reţeaua care, în lipsa (încă) a unui limbaj aplicat, susţine metafizicul.

Mircea Florian pune un titlu doar indicativ; dincolo de el stă însă cercetarea, de o modernitate exemplară, a articulării sistematicii metafizice. Astfel încît, *Cosmologia greacă* este despre *Metafizica greacă* şi prin ea despre metafizică în conceptul ei etern. Pentru că, de la greci îi avem modelul, deopotrivă cu partea de speranţa şi de îndoială.

Gheorghe Vlăduţescu

CUPRINSUL

Notă asupra ediţiei 3

I. Cele două dogme cosmologice.
Mobilismul radical şi pesimist 5

II. Physis ca antagonism şi armonie superioară a calităţilor. Momentele unei drame filosofice:
de la Thales la Plotin 51

Postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu 139

ISBN 973-9131-16-6